

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFIA



TESIS DOCTORAL

La perspectiva del gozo en la ética de E. Lévinas

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Ángel Batres Marín-Blázquez

Director

Tomás Domingo Moratalla

Madrid, 2016

ÍNDICE

Siglas utilizadas para identificar la obra de Lévinas.....	6
1. Prefacio.....	8
1.1. ¿Por qué me atrajo Lévinas para realizar este trabajo?.....	8
1.2. Punto de partida.....	15
2. Planteamiento de la tesis.....	17
2.1. Situación del pensamiento de Lévinas.....	17
2.2. Especificación del objetivo de la tesis.....	24
3. Estado de la cuestión.....	26
4. Guía metodológica e itinerario.....	37

CAPITULO PRIMERO (COMPRENSIÓN E INTERPRETACIÓN): ANÁLISIS DE CONCEPTOS BÁSICOS PARA ENTENDER LA IDEA DE “GOZO” EN LÉVINAS.....

1. El ser y el "hay".....	43
1.1. El ser. Confrontación con Heidegger.....	43
1.2. El “hay”.....	52
2. Conceptos fundamentales de Lévinas.....	57
2.1. “Hipóstasis”.....	57
2.2. Diferencia entre “hay” e “hipóstasis”.....	61
2.3. El tiempo y el espacio.....	63
2.3.1. El tiempo en el que se mueve el hombre.....	63
2.3.2. El espacio en el que se mueve el hombre.....	73
2.4. El principio del movimiento. El origen del pensamiento. El acto.....	75
2.5. Conciencia y subjetividad.....	81
2.5.1. Distinción entre conciencia y subjetividad.....	81
2.5.2. La subjetividad.....	83
2.6. Dos tipos de significación: sensibilidad y conocimiento.....	87
2.6.1. Sensibilidad (modalidad de significatividad en el ámbito del gozo)....	88
2.6.2. Conocimiento (modalidad de la significatividad en el ámbito del ser o de lo “dicho”).....	92

2.7. El origen de la significación.....	93
2.8. Relación histórica entre conocimiento y socialidad. El diálogo.....	96
2.9. Socialidad y justicia.....	103

CAPÍTULO SEGUNDO (COMPRENSIÓN E INTERPRETACIÓN): EL “GOZO” EN LA OBRA DE LÉVINAS: EN *TOTALIDAD E INFINITO* Y EN *DE OTRO MODO QUE SER O MÁS ALLÁ DE LA ESENCIA*.....

1. El concepto de “gozo” en <i>Totalidad e infinito</i>	116
1.1. ¿Angustia o gozo?.....	116
1.2. “Gozo” contra angustia. Crítica a los existencialistas de Heidegger).....	120
1.2.1. Aristóteles.....	122
1.2.2. La angustia en Kant.....	123
1.2.3. La angustia en Hegel.....	123
1.2.4. La angustia en Kierkegaard.....	124
1.2.5. La angustia en Nietzsche.....	125
1.2.6. La angustia en Freud.....	127
1.2.7. La angustia en Heidegger.....	131
1.2.8. La angustia en Sartre.....	134
1.2.9. El gozo en Lévinas. De la soledad a la felicidad. Crítica a los existencialistas de Heidegger.....	138
1.3. El “Otro” como maestro.....	146
1.4. Comentario de los Capítulos de <i>Totalidad e infinito</i> que hablan acerca del gozo.....	157
1.4.1. “Interioridad y economía”.....	157
1.4.1.1. “La separación como vida”.....	157
1.4.1.1.1. “Intencionalidad y relación social”.....	157
1.4.1.1.2. “Vivir de... (gozo). La noción de realización”...	158
1.4.1.1.3. “Gozo e independencia”.....	160
1.4.1.1.4. “La necesidad y la corporalidad”.....	162
1.4.1.1.5. “Afectividad como ipseidad del Yo”.....	164
1.4.1.1.6. “El yo del gozo no es ni biológico ni	

Sociológico”.....	167
1.4.1.2. “Gozo y representación”.....	169
1.4.1.2.1. “Representación y constitución”.....	169
1.4.1.2.2. “Gozo y alimento”.....	170
1.4.1.2.3. “El elemento y las cosas; los utensilios”.....	172
1.4.1.2.4. “La sensibilidad”.....	174
1.4.1.2.5. “El formato mítico del elemento”.....	181
1.4.1.3. “Yo y dependencia”.....	181
1.4.1.3.1. “La alegría y su mañana”.....	181
1.4.1.3.2. “El amor a la vida”.....	183
1.4.1.3.3. “Gozo y separación”.....	185
1.4.1.4. “La morada”.....	188
1.4.1.4.1. “La habitación”.....	188
1.4.1.4.2. “La habitación y lo femenino”.....	189
1.4.1.4.3. “La casa y la posesión”.....	190
1.4.1.4.4. “Posesión y trabajo”.....	193
1.4.1.4.5. “El trabajo y el cuerpo, la conciencia”.....	196
1.4.1.4.6. “La libertad de la representación y de la Donación”.....	200
1.4.1.5. “El mundo de los fenómenos y la expresión”.....	208
1.4.1.5.1. “La separación es una economía”.....	208
1.4.1.5.2. “Obra y expresión”.....	210
1.4.1.5.3. “Fenómeno y ser”.....	213
2. El concepto de gozo en <i>De otro modo que ser o más allá de la esencia</i>	217
2.1. Introducción.....	217
2.2. Análisis del "decir" y lo "dicho" en contraposición a Heidegger.....	219
2.3. Origen de los conceptos de “decir” y “dicho”.....	220
2.4. Significado de los conceptos "decir" y "dicho".....	222
2.5 Análisis de los conceptos "decir" y "dicho" a partir de la Filosofía analítica del lenguaje (relación con Searle).....	224
2.5.1. Relación con Searle a través de su obra <i>Razones para actuar</i>	225
2.5.1.1. La relación mente-cerebro.....	229
2.5.1.2. Interpretación de Kant por parte de Searle.....	230

2.5.1.3. La relación lenguaje-mundo y la posibilidad de la ética.....	233
2.6. Relación con <i>Totalidad e infinito</i>	236
2.6.1. El Decir y la subjetividad.....	238
2.7. Comentario de los capítulos de <i>De otro modo que ser o más allá</i> <i>de la esencia</i>	243
2.7.1. “Sensibilidad y proximidad”.....	243
2.7.1.1. “Sensibilidad y conocimiento”.....	243
2.7.1.2. “Sensibilidad y significación”.....	246
2.7.1.3. “Sensibilidad y psiquismo”.....	248
2.7.1.4. “El gozo”.....	253
2.7.1.5. “Vulnerabilidad y contacto”.....	256
3. Síntesis del análisis del “gozo” en <i>Totalidad e infinito</i> y <i>De otro modo que</i> <i>ser o más allá de la esencia</i>	262
3.1. Síntesis de <i>Totalidad e infinito</i>	262
3.2. Síntesis de <i>De otro modo que ser o más allá de la esencia</i>	269
4. El gozo en Lévinas.....	276

CAPÍTULO TERCERO (APLICACIÓN): DEL “GOZO” A LA TRASCENDENCIA. MODOS DEL “GOZO” EN LOS QUE SE MANIFIESTA EL PASO DEL “ESTAR CONTENTO” AL “ESTAR ATENTO”.....

1. Hacia la trascendencia. El “gozo” como eros.....	283
1.1. Intentando solucionar un malentendido. Del proceso de formalizador, a la mujer como “Otro”.....	283
1.2. Análisis del eros.....	291
1.2.1. La ambigüedad del amor.....	292
1.2.2. Fenomenología del eros.....	293
1.3. La caricia.....	305
1.4. Importancia real de la mujer para Lévinas.....	307
2. Hacia la trascendencia. El “gozo” como belleza (el “gozo” estético).....	310
2.1. Relación estética con Kant y Heidegger.....	310
2.1.1. Relación con Kant.....	310
2.1.2. Relación con Heidegger.....	317

2.2. El arte en el plano del “decir”.....	325
2.3. Planos en los que se puede expresar la belleza.....	333
3. Hacia la trascendencia. El gozo económico.....	337
3.1. Dos comunidades posibles.....	338
3.2. El gozo económico.....	345
3.2.1. El gozo económico como enseñanza.....	350
3.2.2. El gozo económico en el plano de la política.....	355
CONCLUSIONES	362
1. Conclusiones generales.....	364
2. El sentido. A partir de la bondad, alcanzar el amor y la belleza	371
3. ¿Qué hemos aprendido de Lévinas?.....	373
4. Recuerdo.....	377
5. Memoria y Doctoral Thesis report.....	379
ANEXO : Textos de Lévinas acerca de “estar contento” y “estar atento”	390
Bibliografía	398
De Lévinas.....	400
Sobre Lévinas.....	402
Otros.....	403

Siglas utilizadas para identificar la obra de Lévinas:

CLT	<i>Cuatro lecturas talmúdicas</i>
CNI	<i>La conciencia no intencional</i>
DE	<i>De la evasión</i>
DEE	<i>De la existencia al existente</i>
DEHH	<i>Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger</i>
DL	<i>Difícil libertad</i>
DMT	<i>Dios, la muerte y el tiempo</i>
DOMS	<i>De otro modo que ser, o más allá de la esencia</i>
DSAS	<i>De lo sagrado a lo santo</i>
DT	<i>Dos textos</i>
DVI	<i>De Dios que viene a la idea</i>
EI	<i>Ética e infinito</i>
EIN1	<i>Escritos inéditos1</i>
EIN2	<i>Escritos inéditos2</i>
EN	<i>Entre nosotros</i>
FS	<i>Fuera del sujeto</i>
HN	<i>Henri Nerson</i>
HOH	<i>Humanismo del otro hombre</i>
IH	<i>Los imprevistos de la historia</i>
MAV	<i>Más allá del versículo</i>
NP	<i>Nombres propios</i>
RS	<i>La realidad y su sombra</i>
SMB	<i>Sobre Maurice Blanchot</i>
TEI	<i>Trascendencia e inteligibilidad</i>
TFI	<i>La teoría fenomenológica de la intuición</i>
TI	<i>Totalidad e infinito.</i>
TO	<i>El tiempo y el Otro</i>

Para Lévinas.

Para todos los judíos que padecieron el Holocausto.

Para todos aquellos que, en un momento u otro, se han sentido judíos.

Para todos, mi esfuerzo.

Mi máximo agradecimiento para mi esposa, Mari Sol, para mis hijas y para aquellos que, de un modo u otro, hicieron algo para que mi vida no se desvaneciese en la nada.

Mi agradecimiento y admiración para el Director de mi tesis, Tomás Domingo Moratalla.

1. Prefacio

1.1. ¿Por qué me atrajo Lévinas para realizar este trabajo?

Debo remontarme al tiempo en que realizaba los cursos de doctorado.

Hace ya muchos años, muchos años, en el pequeño departamento de un recordado y muy valorado profesor, Graciano González R.-Arnáiz, unos pocos alumnos nos encontrábamos esperando recibir la lección acerca de un filósofo poco conocido. En mis expectativas respecto al nuevo autor no se planteaba otra cosa que descubrir a un filósofo semejante a todos los que había conocido hasta entonces, quizá algo raro, difícil de entender, porque decían que criticaba a Heidegger, el filósofo más complicado que me había encontrado en mi vida y que me hizo pensar que no sabía nada de filosofía, lo cual, realmente, era cierto en una gran medida, porque, aunque conocía el pensamiento de bastantes filósofos y podía relacionar las distintas épocas de la Historia de la Filosofía, sin embargo, el sentido total del propio pensar, y, por tanto, también de la existencia del hombre, es decir, lo que realmente busca un filósofo, se escapaba completamente de mi pensamiento. Después de haber realizado mi sueño, estudiar filosofía, me encontraba totalmente derrotado, porque pensaba que, yo, había fallado en algo, que no había realizado bien mi trabajo, que no era digno de los conocimientos que había adquirido. Unía tal hecho a mis dificultades para expresarme y relacionarme, a mi gran introversión, y todo ello me llevaba a la decepción absoluta.

Pues bien, cuando mi profesor, tras plasmar en la pizarra un mapa conceptual de muy pocos conceptos, comenzó a explicar la filosofía de Lévinas, me introduje en otro mundo y creo que fue aquel momento el que determinó, aunque yo todavía no lo sabía, mis intereses filosóficos futuros.

El tiempo pasó y todas las motivaciones filosóficas que me impulsaban fueron desvaneciéndose, pero el poso de Lévinas se mantuvo.

Siempre, cuando pretendía expresar mi propia idea acerca de la realidad, aparecía Lévinas y sus conceptos, cada vez más claros.

Así pues, decidí comprar todos sus libros y otros que analizaban su pensamiento y, cuando pude, volví a la Facultad de Filosofía para realizar trabajos acerca de él.

Conforme aumentaba mi esfuerzo por entender su pensamiento, el deseo de realizar un trabajo con más rigor fue adueñándose de mis expectativas. Por fin, me decidí a realizar una tesis doctoral acerca de él, conociendo perfectamente mis deficiencias filosóficas, pero confiando en que, el estudio más profundo de mi filósofo, iría limando mis carencias y mis dudas.

Para entenderle, tuve que leer sus libros, comenzando por *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Fue un mal principio, porque, me di cuenta de que, para comprender su pensamiento, no solo necesitaría estudiar previamente todos los demás libros de Lévinas, sino también estudiar al propio Heidegger.

Estudiando a Heidegger, interpretándolo a través de otros múltiples libros de autores a los que considero maestros de un alumno que no merece serlo, en principio, consideré apropiada, es decir, medida por categorías humanas, su explicación de la “vida cotidiana” como inauténtica, impropia de un ser cuya misión habría de configurarse en la comprensión del ser, objetivo que, únicamente podría realizar, tras escuchar la llamada que le llevaría a un mundo trascendente, al interior de sí mismo, en el que, en una actitud, denominada por él auténtica, se dedicaría a pensar acerca del ser, tal como, su propia condición de *Dasein*, le obligaba.

Repito que tal explicación, de la misión del *Dasein* en el mundo, durante mucho tiempo fue considerada por mí como muy adecuada a los intereses humanos. Eso no quiere decir que me gustase el pensamiento de Heidegger, simplemente, juzgaba que tal pensamiento, puntual, sin considerar la obra completa, era correcto.

Sin embargo, tras la lectura de *Totalidad e infinito*, sobre todo de los capítulos dedicados al ámbito del gozo, cambié de opinión tajantemente. Porque Lévinas no estaba de acuerdo con Heidegger en que, en primer lugar, la actitud auténtica fuese realmente la de evadirse de la “vida cotidiana”, juzgada como inauténtica, elevándose al plano trascendente de la solitaria, solipsista, actitud auténtica, con el fin de alcanzar la revelación del sentido a partir del ser; y, en segundo lugar, tampoco estaba de acuerdo con que todo lo que ocurría en la “vida cotidiana” estuviese medido por la categoría de “uno”, es decir, por lo que se dice, por lo que se hace, en último término por la laxitud, el chismorreio, la moda y el prejuicio.

Adelanto que lo que más me interesó fue el segundo desacuerdo. Posteriormente explicaré la razón. Pero, en principio, debo decir por qué Lévinas no estaba de acuerdo con el concepto de actitud auténtica de Heidegger, como acto de penetrar en una especie

de mónada subjetiva, sin puertas ni ventanas, a partir de la cual el “ser ahí” buscaría alcanzar el sentido de su existencia. Pues bien, no estaba de acuerdo, y eso es muy patente en el pensamiento de Lévinas, porque, para él, el sentido de la existencia no se alcanza en la soledad, sino en la intersubjetividad, en la relación entre un “mismo”¹ y un “Otro”², de la que ningún ser humano puede escapar, porque a ella está abocado desde que existe como tal ser humano, no porque esté grabado en su naturaleza, sino, más bien, porque el “mismo” es apelado irresistiblemente, desde el exterior, por un enigma indescifrable, el “Otro”.

Ciertamente, eso es lo que muchos pensadores han considerado que es lo que separa a Heidegger y Lévinas. Y ello les ha llevado, siguiendo al propio Lévinas, a valorar la explicación claramente ética, de adquisición del sentido, del francés, por encima de la ontológica de Heidegger. Y, por eso, la segunda parte de *Totalidad e infinito*, la que analiza la nueva perspectiva ética, ha sido más valorada que la primera parte, la que trata acerca del ámbito del gozo.

Bien, pues, dicho esto, ahora pasaré a explicar por qué me interesó más el segundo desacuerdo.

Lévinas juzga, oponiéndose al alemán, que, en la “vida cotidiana”, el ser humano no se encuentra en una actitud inauténtica, es decir, impropia de su condición humana. Es cierto que su existencia se halla amenazada constantemente por el acecho de la totalidad, es decir, por la posibilidad de que, sometiéndose al ser, al sistema o a lo “dicho”³, incumpla con su responsabilidad respecto al “Otro”. Pero, también, en esa “vida cotidiana”, tiene otra posibilidad que Heidegger no considera, la de vivir gozosamente en compañía de otros seres humanos, siendo feliz, estando contento, con el fin de que, espontáneamente, tras la aparición del maestro, es decir, de todo aquel que se encuentre en una situación tan desfavorable que provoque en él, en nosotros, la necesidad de escucharle, cambiemos nuestra actitud proyectándonos hacia él y,

¹ La palabra “mismo”, siempre irá entre comillas, y con minúscula, cuando se refiera al diferente del “Otro”.

² A lo largo de este trabajo, la palabra *otro* siempre irá entre comillas, y con o mayúscula su vocal inicial (“Otro”), cuando se refiera al diferente del “mismo”. Llevará una o minúscula, y no irá entre comillas, cuando no sea así. La mayúscula con la que comienza la palabra “Otro”, la pongo para mostrar la altura superior en la que se encuentra ese concepto en relación al “mismo”. Lo mismo se puede decir de las palabras “Encuentro”, cuando tal acontece en la trascendencia y “Gloria del infinito” cuando se refiere a la revelación divina que llega, precisamente a partir de la relación de “Encuentro”.

³ Tal como explica en *DOMS*, capítulo 5, apartado 1, puntos a), b) y c), págs. 204-209.

poniendo voz a su decir sin palabras, luchemos por transformar el mundo, modifiquemos la deriva de la historia, de manera que ese ser humano sea también capaz de habitar en el gozo y la felicidad, preparado para ayudar a otros que, como él, lo exijan.

Esa fue la razón por la que cambié de opinión respecto a la explicación heideggeriana de la actitud inauténtica. Dejé de considerarla adecuada porque la explicación de Lévinas me pareció más conforme a lo que realmente ocurre en la vida del hombre. Ciertamente, considerar que el hombre, en su relación con los demás, no era realmente un hombre, es decir, no se comportaba de forma humana; y, en su actitud solitaria y solipsista, más allá de la vida en interrelación, era realmente humano, llegó a parecerme, después de la lectura de Lévinas, claramente incongruente. No digo que el hombre no necesite, en un momento dado separarse de la vida mundana por alguna razón, pero creo que, en esa razón, encontraremos, en muchos casos, seguramente, una deficiencia, una carencia no satisfecha, que provocará que tal ser humano deba ser escuchado para que su necesidad pueda ser plenificada. Por otra parte, ciertamente que, en una actitud de estudio, de investigación, el hombre se aparta de su vida normal y acentúa, de algún modo, su soledad, pero, en mi opinión, tal soledad es ficticia, porque, hasta la labor de investigación es también una forma de actuar en la que nos relacionamos intersubjetivamente con los demás, dado que, en ese trabajo de análisis, interaccionamos constantemente con otros seres humanos que han dejado sus consideraciones, sus pensamientos, plasmados en libros, que nosotros leemos, no en una actitud pasiva, sino, más bien activa, estableciendo una relación de discusión, con el autor de la obra que leemos o estudiamos. Y esto lo saben muy bien todos aquellos que consideran que la labor de la filosofía, en cualquiera de sus ramas, es hermenéutica, es decir que el filósofo debe establecer una relación de diálogo con el autor de la obra de manera que, a través de las ideas previas del lector, se establece un debate esclarecedor que da lugar a nuevas ideas.

¿No es eso, realmente, lo que hacía Heidegger en sus últimas obras, fundamentalmente, al utilizar la poesía de Holderlin o de Rilke como medio de alcanzar el núcleo significativo de la revelación del ser? ¿No establecía, con esos poetas, una relación intersubjetiva a través de su obra? ¿No es esa también una de las formas de la “vida cotidiana”, antes que una actitud, denominada por Heidegger auténticamente humana, pero, realmente, meramente solipsista?

En definitiva, Lévinas cree que Heidegger se equivocó al analizar la “vida cotidiana”. Y yo, particularmente, sigo en esto la opinión de Lévinas.

Bien, pues, una vez explicada la razón por la que juzgué que la reflexión de Lévinas acerca del ámbito del gozo era digna de ser estudiada, habiendo expresado razones que considero que son suficientes, aduciré una nueva razón por la que creo que el análisis del ámbito del gozo era muy importante para el filósofo francés. En su libro *Totalidad e infinito* dedica nada menos que 72 páginas a explicar la importancia del gozo, en el capítulo 2, “Interioridad y economía”, a través de cinco apartados. Es decir, utiliza más páginas que para cualquier otro capítulo de su libro. Por ejemplo, para explicar su ética, considerada por la mayoría como la parte más importante de tal libro, utiliza 60 páginas.

A pesar de eso, como acabo de decir, la mayor parte de aquellos que han analizado el pensamiento de Lévinas se han quedado tan prendados de la nueva explicación ética que Lévinas realiza a partir de la idea de “rostro”, es decir, su metafísica, que han dejado de lado su análisis del ámbito del gozo, en el que Lévinas quería realizar una crítica, clara y rotunda, al pensamiento de Heidegger, poniendo, al mismo tiempo, las bases de una nueva ética. Esa nueva ética, basada en el concepto de “rostro”, no sería inteligible, de ninguna manera, sin comprender la noción de gozo, categoría esencial del pensamiento de Lévinas que Ricoeur, como explicaré más adelante, sí supo ver con claridad. Porque al analizar el concepto de gozo, de vida feliz entre los elementos y junto a otros seres humanos, Lévinas va a poner en claro las condiciones a partir de las cuales será posible una verdadera relación intersubjetiva, es decir, una relación de “Encuentro” a través de la cual cada hombre, proyectándose amorosamente sobre el otro, acabará realizándose a sí mismo. Nos dirá Lévinas que, sin alegría, sin felicidad, sin “estar contento”, sin haber satisfecho sus necesidades de supervivencia, sin estar en su plenitud vital, sin haber desarrollado sus capacidades, sin haberse alimentado adecuadamente del mundo de la vida en el que habita, le es imposible al “mismo” llegar a atender al “Otro”, es decir, descubrirle como maestro.

Como se puede ver claramente, Lévinas, repito, pone ante nosotros las condiciones absolutamente necesarias sin las cuales no será posible una actitud ética. Espero poder mostrarlas a lo largo de este trabajo.

Con esta explicación creo que queda clara la diferencia entre los pensamientos de Heidegger y de Lévinas.

Por una lado, para el alemán, el sentido de la vida del hombre consiste en, habiendo recibido la llamada de sí mismo a sí mismo, pasar, de la relación intersubjetiva con los demás en el ámbito de la “vida cotidiana”, dominada, para él, por el “uno” del prejuicio sin más sentido que el pasar por la existencia no teniendo otra labor que la de cuchichear y consumir, a la soledad imantada hacia la búsqueda de la verdad del ser con el fin de asumir la verdadera labor del hombre, estar al cuidado del ser, es decir, estar al cuidado del conjunto de reglas, normas, leyes, valores, jerarquías de valores, ideologías, es decir, de la tradición, de las raíces, de una cultura determinada, en este caso, la occidental, greco-romana-germánica, y, para Lévinas, hasta totalitaria.

Por otro lado, para Lévinas, el sentido de la vida consiste en, dejándose llevar por la llamada del “rostro”, cuyo origen se remite a la aparición del hombre sobre la Tierra, habitando en el gozo de la relación con los elementos y con otros seres humanos, transformar la relación mundana con nuestros semejantes, pasando, de la mera compañía con los otros, del mero interés, de la relación neutra con nuestros semejantes, con el peligro constante de la totalización, hacia una relación intersubjetiva de “Encuentro” en la que cada cual estará al cuidado del “Otro”, hablando por él, transformando la tradición, que no le permitía subsistir, en un conjunto de normas y valores que le tengan en cuenta, es decir, abriendo el sistema para que cualquier ser humano, tenga la cultura que tenga, pueda tener su hueco en el mundo y alcance la satisfacción de sus necesidades.

Comprendí que el sentido de la vida del uno era contrario al sentido de la vida del otro. Para Heidegger, el camino del hombre le lleva desde la relación intersubjetiva, hacia el ser, mientras que, para Lévinas, el camino verdadero es el que lleva desde el “hay”, pasando por el gozo de la vida cotidiana, hacia la relación intersubjetiva.

No podía haber mayor diferencia. Y, para mí, no había duda, el camino de Heidegger, en último término, conducía a proteger los bienes de una determinada cultura, el ser, lo que, para algunos, haría visible, en nuestra sociedad, un apunte de etnocentrismo⁴, o, al menos, la necesidad de trabajar a favor del sistema y la

⁴ A este respecto, es decir, en cuanto a un posible etnocentrismo de Heidegger, expongo aquí lo dicho por Peter Trawny en Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos, Editorial Herder, Barcelona, 2015, en la pág. 31: “Hemos oído ya que Heidegger habla del “pueblo y de la raza”, una formulación que silencia en las *Lecciones* de 1933. Ya antes apareció en el manuscrito, como de la nada, la afirmación “Solo el alemán puede poetizar y decir originariamente de nuevo el ser, solo él conquistará de nuevo la esencia de la *θεωρία* y creará por fin la lógica”. Lo que recuerda al racismo, basado en el

imposibilidad de cambiarlo; mientras que, el de Lévinas, perseguía satisfacer las carencias humanas, proteger las distintas visiones del mundo, es decir, estar claramente al cuidado del “Otro”, lo que, en último término, nos llevaría a la interculturalidad, a la posibilidad de modificar el sistema en función de las necesidades del “Otro”.

Bien, tras estas disquisiciones, creo haber dejado clara, la razón por la que elegí el tema del gozo como núcleo de mi tesis doctoral. Me importa la “vida cotidiana” del hombre, me importa la intersubjetividad, el diálogo, el “Encuentro”, la relación gozosa entre seres humanos. Me importa mucho, en principio, seguramente, por las dificultades que he tenido yo, particularmente, para relacionarme del modo como hubiese querido con otros seres humanos y, fundamentalmente, porque juzgo que la interrelación humana, más allá de las totalidades que determinan los prejuicios tan difíciles de eliminar, los dogmas tan incrustados en nuestra sociedad y en nuestras ideas, tan determinantes de una actitud poco respetuosa con respecto a otros seres humanos con ideas del mundo diferentes, es formativa, educadora del hombre, es decir, realizadora del ser humano y transformadora (deseo fervientemente que para bien), de la sociedad en la que vivimos.

lenguaje, de los griegos. Ello no significa que Lévinas no valore la filosofía de Heidegger. Lévinas fue un gran admirador del alemán en cuanto a que revolucionó el punto de partida de la Filosofía, pero era imposible que lo fuese en el aspecto personal, dada la relación que el alemán tuvo con el nacional-socialismo. Tampoco pretendo atacar aquí otras filosofías que se fundamenten en el pensamiento de Heidegger, introduciendo en él otras perspectivas, siempre y cuando no eliminen el concepto de dignidad humana.

1.2. Punto de partida

Antes de situar el pensamiento de Lévinas en el mapa de la filosofía, permítaseme iniciar este trabajo dando una pincelada sintética y metafórica acerca del punto de partida desde el que inicio este trabajo.

Debo decir que no somos cógito⁵ cerrado.

No somos pura apertura.

No somos cógito en el que cabe el mundo.

No somos algo arrojado al mundo. No estamos acogotados por la presión del mundo.

No somos mónadas cerradas. No tenemos la posibilidad de adquirir, por nosotros mismos, todo el significado y el sentido de nuestra existencia sin ningún contacto con la realidad.

Tampoco somos sólo Ulises, que tras su viaje por el mundo, atravesando la guerra, el placer y la desesperación, deseásemos retornar, y lo hiciésemos, a nuestra casa abandonada tras tanto tiempo.

Tampoco somos sólo Abraham, que, habiendo oído la voz de la responsabilidad infinita, saliese de su casa para no volver jamás.

Somos un Ulises en un Abraham. Y esto, en mi opinión, creo que es lo que dice Lévinas. Vamos desde el gozo a la ética y desde la ética al gozo, en un círculo enriquecedor, que parte del gozo y vuelve al gozo, a partir del que no solo nos forjamos a nosotros mismos, sino también damos directrices al ser. Así que Ulises Abraham, tras cada regreso, de cada aventura⁶ en la que le ha ido su ser, descubre cómo su casa se transforma y embellece progresivamente. Los espacios se amplían, se flexibilizan los muros, las ventanas se abren hacia hermosos paisajes.

Somos un círculo hermenéutico en un devenir que es deseo hacia el “Otro”.

⁵ Conciencia, subjetividad, pensamiento puro en el sentido de Descartes que, de manera solipsista, tiene acceso a cualquier verdad de razón, mediante una intuición clara y distinta, pero a ninguna verdad de experiencia, si no es con la ayuda del propio Dios, al que se llega a partir de la idea de infinito. De ese modo instaura Descartes el dualismo ontológico o la existencia de dos realidades distintas, pensamiento (*res cogitans*) y materia (*res extensa*), entre las cuales no existe comunicación alguna.

⁶ *DOMS*, pág. 225: “El infinito no tiene, pues, gloria si no es por medio de la subjetividad, por medio de la aventura humana del acercamiento al otro”.

Somos supervivencia que aspira a vida. Conato que es Deseo del “Otro”.

Habítamos en una casa con una buhardilla que se abre al infinito...

Permítaseme, ahora, al principio de mi trabajo, el lenguaje de este último punto, tan poco académico, quizá tan nietzscheano. Es la emoción de iniciarlo la que lo provoca.

2. Planteamiento de la tesis

En principio, en este punto, situaré el pensamiento de Lévinas dentro del contexto de la Historia de la Filosofía occidental. Posteriormente, especificaré lo más claramente posible, la tesis que sostengo.

2.1. Situación del pensamiento de Lévinas

Es preciso, primero, situar a Lévinas y su pensamiento dentro de la historia de la Filosofía. Para hacerlo, debemos remontarnos a Husserl (1859-1938) y su método fenomenológico.

La filosofía de Husserl realiza el tránsito desde el “ego cogito” de Descartes, hacia el “ego cogito cogitatum”. El “ego cogito” cartesiano, como primera evidencia, nos lleva al solipsismo y al dualismo ontológico, es decir a la separación entre la sustancia material y la espiritual (objeto y sujeto). La filosofía occidental mantendrá tal dualismo hasta principios del siglo XX.

Husserl elimina tal problema al considerar que en la conciencia cabe, no solamente el sujeto pensante, sino también las cosas del mundo como pensadas, de ahí su lema: “ego cogito cogitatum”.

La conciencia humana, que se compone de “noesis” (polo del sujeto) y “noema” (polo del objeto), está siempre intencionalmente proyectada sobre el mundo. El problema es que, en la actitud natural del hombre en el mundo, llena de prejuicios y alienada también por la ciencia (estamos, en el siglo XIX, en una etapa de la historia influida plenamente por el positivismo) que le hace creer que ella es el fundamento de todo lo que existe, el ser humano juzga que sólo es una cosa más entre las cosas y que no tiene capacidad de decisión sobre ellas porque no puede captar su verdadera naturaleza, es decir, la cosa en sí, que solamente se encuentra, como hemos dicho, al alcance de la ciencia.

Según Husserl, para hacer salir al hombre de esa actitud ingenua⁷ y alienada es preciso utilizar el método fenomenológico⁸. Es necesario hacer ver al hombre que las

⁷ DEHH, pág. 69: “La actitud natural se caracteriza mucho menos por el realismo que por la ingenuidad de este realismo, por el hecho de que el espíritu siempre encuentra ahí ante el objeto dispuesto sin

cosas son como se aparecen, es decir, meros fenómenos (de ahí el lema: “vuelta a las cosas mismas”), no habiendo tras ellas ninguna cosa en sí (esencia fija e inmutable)⁹.

Ello se realiza a través de la reducción fenomenológica¹⁰, ayudada por la epojé¹¹, a través de la que se abandona la actitud ingenua¹², mencionada anteriormente, en dos pasos.

En primer lugar, la reducción eidética, en la que, en un primer momento, se ponen entre paréntesis todas las teorías, científicas o no, acerca de las cosas a lo largo de la historia. En un segundo momento, se capta, a través de una intuición intelectual (en la que se busca la no contradicción), la esencia del fenómeno. En realidad es adecuación de lo contenido en la “noesis” (polo subjetivo de la conciencia) con lo contenido en el “noema” (polo objetivo de la conciencia¹³), es decir, alcanzar la evidencia.

Y, en segundo lugar, la reducción trascendental¹⁴, en la que se capta la fuente de la que mana el sentido, el lugar donde se encuentran las esencias de las cosas, que poseemos en la “noesis”. Al principio, Husserl piensa que procede solamente del yo

interrogarse sobre el sentido de su objetividad, es decir, sin aprehenderla en la evidencia en que ella se constituye”

⁸En términos generales, como E. Lévinas, en *DEHH* o José Ferrater Mora, en su artículo Husserl (Edmund), del *Diccionario de Filosofía*, o J. San Martín en *La reducción fenomenológica. Introducción a la fenomenología de Husserl*, o Miguel García-Baró, en *Edmund Husserl*, consideran que el término general es el de reducción fenomenológica, que incluye dos pasos, la reducción eidética y la trascendental, que sería la verdaderamente fenomenológica.

Quiero, por un lado, dejar claro que Ferrater Mora, por su obra, por su Diccionario y porque es considerado discípulo de Ortega, tiene autoridad suficiente en el ámbito de la Fenomenología. Por otra parte, su Diccionario es una más de sus grandes obras, que no solo debe y puede servir a estudiantes, como yo, sino, también a estudiosos como él.

⁹ Para Husserl, la esencia de las cosas no es fija e inmutable, como para Kant, dado que su realidad depende de la vivencia que tiene el sujeto de las mismas, por tanto, tal esencia es, en cierta medida, variable. Por tanto, la esencia existe, pero no como la cosa en sí kantiana.

¹⁰ *DEHH*, pág. 71: “La reducción fenomenológica es una violencia que se hace el hombre –ser entre otros seres- para volver a encontrarse en tanto que pensamiento puro.... La reducción fenomenológica es, pues, una operación mediante la cual el espíritu suspende la validez de la tesis natural de la existencia para estudiar su sentido en el pensamiento que la ha constituido y que, él mismo, ya no es una parte del mundo, sino previo al mundo.”

¹¹ Implica la suspensión de nuestros juicios sobre el mundo.

¹² *DEHH*, pág. 70: “Para resolver las crisis condicionadas por la actitud natural, conviene cambiar radicalmente esta actitud... Es necesario, pues que vuelva a encontrar el pensamiento en el que esta situación se ha constituido; es necesario volver a encontrar las primeras evidencias que me han permitido ponerme como objeto”.

¹³ De ahí el hecho de que todo conocimiento tenga lugar en un plano trascendental, es decir, no en el mundo, en el plano del yo empírico, sino en la conciencia, en el plano del yo trascendental.

¹⁴ Según el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora, en el artículo “reducción”, (Editorial sudamericana, Buenos Aires, 1971, pág. 542) sería la verdadera reducción fenomenológica, porque “se ponen entre paréntesis las esencias mismas para alcanzar el residuo fenomenológico de la conciencia trascendental”.

trascendental¹⁵, pero, posteriormente, considera que el sentido que posee tal yo procede del “mundo de vida”, o ámbito de la relación intersubjetiva entre los seres humanos, aunque dicha interrelación está generada por el conjunto de yoes trascendentales.

De ese modo, tras esta reducción, las cosas serán nuestras cosas. Desaparecerá la alienación que la ciencia provocó con su prestigio. De nuevo, el hombre, como yo trascendental, no empírico, será capaz de dar sentido a la realidad independientemente de la ciencia. Y lo hará desde un ámbito distinto al de ella, el de las relaciones humanas. Es preciso hacer ver que no se trata de eliminar las verdades de la ciencia, sino de encontrar un ámbito en el que el hombre sea capaz de reflexionar acerca de la realidad, en el que ésta no esté absolutamente mediatizada por teorías científicas¹⁶. Es preciso tener en cuenta la ciencia, pero en un plano anterior a la reflexión filosófica, de tal manera que las leyes científicas se conviertan en verdades asequibles al hombre, es decir, en el sentido heideggeriano, que estén “a la mano” del hombre, es decir, humanizadas, es decir, que las consecuencias de tales teorías o leyes puedan ser mostradas en el mundo de la vida del hombre, de manera que cualquier ser humano las pueda entender o sentir como suyas, es decir, que es necesario que las verdades de la ciencia se transmitan a través de la educación de manera que el ser humano descubra su implicación en la vida del hombre y las convierta en fenómenos, en las cosas mismas nombradas ya por el hombre, a las que se ha eliminado el ámbito celeste, abstracto, impregnado de prestigio positivista, de su procedencia.

Así pues, el lugar en el que se da sentido a las cosas del mundo sobre las que el sujeto se encuentra intencionalmente proyectado, que pueden tener perfectamente una procedencia científica, no es la ciencia abstracta, sino, por un lado, las relaciones intersubjetivas de los seres humanos, en las que las impregnaciones científicas de las

¹⁵ DEHH, pág. 68: “La conciencia que la fenomenología analiza no está en modo alguno atada a la realidad ni comprometida por las cosas o por la historia. No es la conciencia psicológica del hombre sino la conciencia irreal, pura, trascendental”.

¹⁶ FS, dentro del ensayo *Lenguaje cotidiano y retórica sin elocuencia*, pág. 151-2. Publicado en *Le quotidien et la philosophie, Studia Philosophica*, vol. 40, Bern/Stuttgart, Verlag Paul Haupt, 1981. (Nota del traductores, en la pág. 149): “Liberar las referencias del lenguaje metafórico al discurso cotidiano, describir sus modos de ir más allá, es llevar a cabo un procedimiento semejante al que preconizaba Husserl invitando en la *Crisis* a reducir el mundo pensado a partir de la ciencia y de la cultura al “mundo de la vida”.

cosas se vuelven a la mano del hombre, y, por otra parte, el acuerdo o el consenso en medio de la vida¹⁷.

Ese es el modo como el hombre, para Husserl, ya el último Husserl, llega a saber que el sentido de todo lo que existe, tanto de sí mismo como sujeto, como de las cosas que se encuentran en el mundo, está dado de antemano en su conciencia a través de las relaciones intersubjetivas, eliminando, de esa manera, la alienación científica que daba primacía a la ciencia en cuestiones de sentido.

En resumen, “analizar las intencionalidades que *constituyen* tal o cual objeto es hacer fenomenología... El conjunto del ser tal como emerge de nuestra vida concreta, no es un aglomerado de hechos solo accesibles a las ciencias de la naturaleza.”¹⁸

Por tanto, el “mundo de la vida” es el ámbito en el que los seres humanos, a través de la relación intersubjetiva, son capaces de dar sentido a su realidad. Se puede decir que ese concepto es el punto de partida de la filosofía de Heidegger.

Heidegger (1889-1976), filósofo¹⁹ ontólogo y fenomenólogo²⁰, consideraba que, en tal ámbito, se puede distinguir los entes y el ser²¹. “El análisis de la existencia humana como “lugar” del ser es, pues, el primer estadio de la investigación”²². La gran revolución filosófica de Heidegger consiste, en primer lugar, en denunciar que ser y ente han sido confundidos y asimilados, es decir, se ha obviado su diferencia, de manera que la pregunta por el ser²³ no ha sido respondida, y, en segundo lugar, que, a partir de

¹⁷ Es preciso eliminar del consenso la vertiente ética, que se basa en principios que tienen una base religiosa, como el amor al prójimo.

¹⁸ En *Sobre “Ideas” de E. Husserl*, artículo que apareció en 1929 en la “Revue philosophique de la France et de l’étranger” y publicada, posteriormente en *IH*, págs. 96-97.

¹⁹ Heidegger M., en *El ser y el tiempo*, editorial Fondo de cultura económica, Madrid, 1982, pág. 46, dice: “Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. *La ontología sólo es posible como fenomenología*.” Posteriormente, en la pág. 49, dice: “Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del “ser ahí”.”

²⁰ Heidegger M., en *El ser y el tiempo*, editorial Fondo de cultura económica, Madrid, 1982, pág. 45, dice: La expresión “fenomenología”... Quiere, pues, decir: permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente, por sí mismo... Pero de esta suerte no se da expresión a otra cosa que a la máxima formulada más arriba: “¡a las cosas mismas!”.

²¹ *IH*, pág. 107: Pienso que el “estremecimiento” filosófico nuevo aportado por la filosofía de Heidegger consiste en distinguir entre el *ser* y el *ente* y en atribuir al ser la relación, el movimiento y la eficacia que hasta ahora residían en el existente.”

²² R. Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Cincel, Madrid, 1987, pág. 57.

²³ Heidegger M., en *El ser y el tiempo*, editorial Fondo de cultura económica, Madrid, 1982, pág. 13, dice: “El concepto de ser es indefinible. Es lo que se concluyó de su suprema universalidad. Y con razón –“si definitio fit per genus proximum et diffetentiam specificam”. El ser no puede, en efecto, concebirse como

Platón, la “idea”, como ente universal, ha ocupado el lugar del ser. Ello tiene como consecuencia que el verdadero ser ha sido reducido a ente y, además, olvidado.

La gran obra de Heidegger consiste en recuperar el verdadero significado del ser como existencia²⁴. Así pues, para él, el ser acaba siendo considerado como el campo de posibilidades del *Dasein*, el ente que tiene como objetivo la comprensión del ser. Pero tales posibilidades ya han sido asumidas por él, de manera que se encuentra en el mundo habiendo ya elegido y no puede hacerlo nuevamente²⁵. En último término, aquello que hace relevante el campo de posibilidades del ser es el fenómeno de la muerte. Es decir, que el ser para la muerte y el aplazamiento continuo que ello determina de ese último objetivo, ilumina para el *Dasein* el conjunto de posibilidades abierto en el ámbito del ser, de su existir.

Y aquí podemos descubrir la diferencia que existe entre el existencialismo de Heidegger y el de Sartre.

Para Sartre (1905-1980) el ser no es una potencialidad, conjunto de posibilidades, previa que limita el desarrollo existencial del hombre, sino que, simplemente, condiciona, crea una situación, pero no hasta el punto de que no permita la libertad de iniciativa del ser humano en ella, sino, por el contrario, hasta en esa situación, el ser humano tiene libertad de opción, es decir, que el ser humano es un ser que ya ha elegido, pero puede volver a elegir²⁶. Y toda opción, en el existencialismo sartreano, depende de la capacidad de decisión de ese ser humano, es decir, que, hasta en la más condicionante situación, el hombre es autónomo y, por tanto, para Sartre, responsable, de ahí su condena²⁷.

Por su parte, Lévinas (1906-1995), como Heidegger, acepta, en principio, que el ser sea el campo de posibilidades en el que se mueve el ser humano, es decir, que el ser

un ente; “enti non additur aliqua natura”: el ser no puede ser objeto de determinación predicando de él un ente.”

²⁴ Heidegger M., en *El ser y el tiempo*, editorial Fondo de cultura económica, Madrid, 1982, pág. 53, dice: “Aquel al que se pregunta primariamente, al preguntar por el sentido del ser, es el ente del carácter del “ser ahí”. Posteriormente, en la pág. 54, dice: “La “esencia” del “ser ahí” está en su existencia”.

²⁵ Remitimos la explicación del ser de Heidegger a un capítulo posterior de esta misma tesis “El ser y el hay”.

²⁶ *IH*, pág. 141: “La libertad humana puede ser redescubierta en medio de aquello que se impone al hombre. Tal sabiduría llegaba a nosotros de la mano de Sartre.”

²⁷ Según Sartre el hombre está condenado a ser libre, por eso todos aquellos que participaron en la llamada “solución final”, que determinó el asesinato de seis millones de judíos, por mucho que justifiquen su actitud de obediencia en la imposibilidad de actuar de otra manera a causa del terror nazi, realmente fueron responsables de lo que hicieron.

es la potencialidad en la que el existente humano se mueve, es decir, que en el ser se encuentra la esencia en la que la existencia humana se mueve. Pero, para Lévinas, no es el ser el que genera el sentido humano, es decir, que el campo de posibilidades que presenta el ser ante el existente, esa potencialidad, no depende de él, es decir, que el sentido de la existencia humana se encuentra más allá del ser, es decir, que existe un ámbito de trascendencia, distinto al de la muerte, en el que se puede encontrar la fuente de sentido del ser. Y no es el propio hombre, en sí mismo, de manera solipsista, el que, trascendiendo por encima de sí mismo, de su socialización de sus circunstancias, a través de su propia toma de decisiones, sea capaz de dar sentido a su propia existencia (idealismo), como decía el primer Husserl. Tampoco es el ser quien, tras el acontecimiento apropiador, invoca al hombre y le revela la verdad, tal como decía Heidegger. Sino que, más bien, es el “Otro”, el gran olvidado en la historia del pensamiento occidental, como realidad ambital, la fuente de la que mana todo sentido. Es decir, que el ser, el ámbito en el que se mueven todas las posibilidades de actuación humanas, la pura potencialidad en la que los actos del hombre pueden ser comprendidos, tiene también una fuente de sentido, el “Otro”. Eso quiere decir que la fuente de sentido de los actos del hombre no se encuentra en una neutra fuerza, cuya lógica interna debe asumir el hombre, siendo el ser autónomo y el hombre completamente heterónomo, o autónomo en tanto que acepta su heteronomía respecto a un poder neutro por el que es controlado y que funciona como un destino (realismo heideggeriano).

Más bien, la fuente de sentido de los actos del hombre se encuentra en el diálogo en la trascendencia, que se convierte en escucha, mediante la responsabilidad, con un “Otro” que es también humano²⁸, al cual, “no poder infinito”, el hombre (el “mismo”) está asignado y, además, quiere, autónomamente, someterse, porque, como dice Lévinas “el “Sí mismo”, el sujeto ético, es el “Otro” en el “mismo”, pero sin alienar el “mismo”²⁹.

²⁸TI, pág. 303: “La última filosofía de Heidegger llega a este materialismo vergonzoso. Plantea la revelación del ser en la habitación humana entre el Cielo y la Tierra, a la espera de los dioses y en compañía de los hombres y erige el paisaje o la “naturaleza muerta” en origen de lo humano. El ser del ente es un logos que no es el verbo de nadie. Partir del “rostro” como de una fuente en la que aparece todo sentido, el “rostro” en su desnudez absoluta, en su miseria de cabeza que no encuentra un lugar para reposar, es afirmar que el ser ocurre en la relación entre hombres, que el Deseo más que la necesidad ordena estos actos.”

²⁹ DOMS, pág. 180: “El psiquismo es el otro dentro del mismo sin alienar el mismo”.

Tal acto de compromiso ético³⁰ se expresa en un decir ético, más allá del ser, que, irremediabilmente se convierte en dicho en el ámbito del ser. Pero ese conjunto de dichos que, procedentes del “decir”, del compromiso ético, configuran el ser, son destellos de bondad y de belleza que destacan en el devenir neutro del propio ser esperando al hermeneuta capaz de comprenderlos.

Por otra parte, teniendo en cuenta el plano del sentimiento, estado de ánimo, a partir del que cada hombre afronta su existencia³¹, consecuentemente, mientras que, para el existencialismo, tanto de Heidegger como de Sartre, el hombre está arrojado en el mundo, es decir, habita en un mundo hostil, es decir, en un mundo que le angustia³², es decir, en un mundo que no le acoge, sin embargo, para Lévinas, el hombre nace en un mundo para el que está hecho, es decir, en un mundo acogedor, es decir en un mundo que le ayuda a satisfacer sus necesidades, es decir, en un mundo que no le angustia, sino que le hace gozar, es decir, el ser humano habita en un mundo que ha de hacerle feliz, es

³⁰ Lévinas no quiere utilizar la palabra compromiso, porque implica una relación previa en la que el “Mismo” y el “Otro” están totalizados. Lévinas utiliza la palabra asignación. El “Mismo” ha sido asignado al “Otro” desde siempre.

En *DOMS*, pág. 211, dice que el uno-para-el-otro no es compromiso, sino asignación: “Pero el uno-para-el-otro, fundamento de la teoría en tanto que hace posible la relación y el punto fuera del ser, el punto del desinterés necesario para una verdad que no quiere ser pura ideología, no es lo que se entiende por “subjetividad comprometida... El *uno* está implicado en el *uno-para-el-otro* de un modo totalmente distinto al compromiso... Se trata de una significación en la cual ciertamente la instalación y la representación justifican su sentido, pero de una significación que, *más acá de todo mundo*, significa la proximidad del Mismo y del Otro y donde la implicación del uno en el otro significa la asignación del uno por el otro. Asignación que es la propia significación de la significación o el psiquismo del Mismo.”

³¹ Aquellos que consideran que el “mundo de vida” es el lugar donde nace la filosofía, juzgan que el inicio de tal reflexión filosófica tendrá que ver con un sentimiento que procederá de la forma de afrontar la existencia de cada ser humano. Piensan que la totalidad de los hombres vienen a afrontar la existencia a partir de ese mismo sentimiento, pero tal visión no solo es propia de los fenomenólogos o existencialistas, porque también Aristóteles participaba de ella. Por ejemplo, Xavier Zubiri, en *Naturaleza, historia, Dios*, Editorial Editora Nacional, Fuenlabrada (Madrid), 1981, dice: “En genial visión, decía oscuramente Aristóteles que la filosofía surge de la melancolía; pero de una melancolía por exuberancia de salud, *kata physin*, no de la melancolía enfermiza del bilioso, *kata noson*. Nace la filosofía de la melancolía, esto es, en el momento en que, en un modo radicalmente distinto del cartesiano, se siente el hombre solo en el universo”.

³² Pero el sentimiento de angustia, en ambos autores, procede de causas diversas. La angustia, en Heidegger, proviene del sentimiento de finitud, de impotencia ante la nada de la muerte. Sin embargo, en Sartre, tal sentimiento de angustia procede de la impotencia ante la imposibilidad de plenificar el compromiso por el otro al que la libertad, indefectiblemente, lleva. Eso queda expresado en un texto de *IH*, en la pág. 141, cuando dice: “Angustia (mío: la de Sartre) por una libertad volcada en principio hacia los otros y en nada semejante a la de Heidegger, filósofo anterior al genocidio; angustia por mi muerte, angustia por lo que me es más propio en la solicitud de lo humano que soy yo para mí mismo.”

decir, en un mundo en el que, demostraremos, “está-contento”, es decir, en un mundo que es un paraíso³³ hecho para él.

En definitiva, diré que Lévinas, por el camino de la fenomenología, pretende ir más allá del idealismo de Husserl, del realismo de Heidegger o del puro existencialismo de Sartre.

2.2. Especificación del objetivo de la tesis.

Tras situar a Lévinas, puedo ahora especificar más claramente el objetivo de mi tesis.

El objetivo de esta tesis es analizar la obra de Lévinas, en los apartados que tienen que ver con el concepto de gozo, con el fin de demostrar que es preciso tener satisfechas las necesidades básicas de supervivencia para poder atender a la llamada de atención del “Otro”. Es preciso habitar en el gozo de un determinado modo para llegar a ser responsable.

Se puede condensar lo dicho anteriormente con esta expresión: “Es preciso “estar contento” para “estar atento””.

Con el fin de aclarar tal relación, diré que mi tesis no es una tesis baladí, no digo cualquier cosa, lo que se me ocurra, pretendiendo luego demostrarlo de forma ingeniosa. Lo que pretendo expresar en esta tesis es lo siguiente: lo que Lévinas realmente quiere decirnos en su obra es que el sentido de todo lo que existe, de todo aquello en lo que se expresa el mundo del hombre, de toda estructura social, económica, política, etc., tiene su fuente, su fundamento último, en la relación de “Encuentro” entre dos seres humanos, uno con las necesidades de supervivencia satisfechas, el “mismo”, poderoso, aparentemente autosuficiente (que representa al sujeto de la Modernidad), otro con carencias que le impiden tener una vida plena gozosa, el “Otro”, el necesitado, el que habita en el mundo en medio de la precariedad. Es precisamente el esfuerzo, del “mismo” por intentar sostener al “Otro”, que no proviene del acuerdo, sino de la asignación al “Otro”, del amor al “Otro” a su pesar, lo que provoca la transformación

³³ *TI*, pág. 163: “En el origen tenemos un ser colmado, un ciudadano del paraíso... El amor a la vida no se parece a la preocupación de ser que se reduciría a la inteligencia del ser, sino la felicidad de ser. La vida amada es el gozo mismo de la vida, el estar-contento, ya degustado en el rechazo que le opongo, contentamiento negado en el nombre del estar-contento mismo”.

continua del sistema de subsistencia, con el fin de que cualquier ser humano tenga cabida en él. La relación ““mismo”-“Otro”” es la clave esquemática a partir de la cual podemos entender el modo como la sociedad humana debe transformarse a lo largo del tiempo, generando todo tipo de estructuras e instituciones. Y Lévinas especifica continuamente: la clave de todo desarrollo social debe encontrarse en el esfuerzo que realiza el “mismo”, en estado gozoso, por satisfacer las necesidades del “Otro”.

Y yo, repito, quiero hacer hincapié en ese estado gozoso del “mismo”, el “estar contento”, que es absolutamente necesario para que alcance la atención necesaria, “el estar atento”, con el fin de que se llegue a la relación de “Encuentro” con el “Otro” que, como digo, es la fuente de la que mana todo sentido para Lévinas.

Pero quiero hacer relevante, sobre todo, esa relación entre el “estar contento” y el “estar atento”, porque ello significa que el hombre ha nacido para gozar y ser feliz y no para sufrir la angustia de la presencia continua de la muerte. También significa que solo gozamos si somos capaces de hacer gozar a los demás y que todo lo que el hombre hace en esta tierra no lo realiza para satisfacer sus necesidades propias, las necesidades de un sujeto poderoso, sino para satisfacer las necesidades del “Otro”, es decir, las necesidades sociales, ya sea económicas, eróticas, estéticas..., las necesidades que se expresan en la relación intersubjetiva humana (el nuevo sujeto de la postmodernidad).

Tal relación entre los conceptos, “estar contento”-“estar atento”, muestra lo que Lévinas no se cansa de repetir, el hecho claro de la existencia de la bondad humana, de que el hombre es bueno, y ello significa que ama a su prójimo y que, si no puede llegar a amarlo, no es porque el Deseo Infinito del “Otro” no exista en él, sino porque ciertas totalidades generadas por el interés, por el ansia de poder, se lo impiden.

Pero ese conjunto de relaciones y consecuencias que se sostienen en este último párrafo parecen haber quedado ocultas para los estudiosos de Lévinas, maravillados, lógicamente, por su Ética de la sustitución.

Creo que, ahora, tras lo dicho, tras dejar claro mi objetivo, se entenderá mejor que mi perspectiva del gozo en Lévinas esté condicionada por la relación “estar contento-estar atento”.

3. Estado de la cuestión

Aunque muchos autores han tratado el tema del gozo, sin embargo, no existe estado de la cuestión respecto a la perspectiva que centra mi tesis, porque tal tema no ha sido tocado por ningún otro filósofo de manera específica, dado que todos ellos han dado más importancia al tema ético de la sustitución que al ontológico del gozo, y, dentro de éste, no han dado importancia específica, en primer lugar, a los conceptos de “estar contento” y “estar atento”, y, en segundo lugar, a la relación que se establece entre ambos: “es preciso “estar contento” para llegar a “estar atento”, es decir, es preciso pasar por la felicidad, por el gozo, para alcanzar la actitud ética. O, lo que es lo mismo, la “vida cotidiana” es el ámbito a partir del cual, necesariamente, el ser humano alcanza la “trascendencia”.

Lo que quiero decir es que, hasta ahora, se ha considerado el tema del gozo, como un análisis ontológico de Lévinas en el que el único objetivo era criticar la propia ontología heideggeriana.

Específicamente, se ha considerado el gozo, en general, como un lugar desde el que huir, un lugar del que escapar, con el fin de elevarse a la “trascendencia”. Es decir, que, para gran parte de los autores, analistas de Lévinas, que he leído, tal ámbito es, más bien, algo negativo, en el que se está, tal como diría Heidegger, en una situación de inautenticidad, cuando lo realmente auténtico vendría a ser dar el salto a la “trascendencia”. En general, para ellos, lo que nos quiere decir Lévinas es que, como para Heidegger, el ámbito de la “vida cotidiana”, el del gozo, es un plano negativo de la existencia del que, como acabo de indicar, se debe escapar. Es decir, que, por un lado, Lévinas y Heidegger estarían de acuerdo en eso. Aunque, por otro lado, no estarían de acuerdo en el lugar al que llegar tras la evasión. Para Heidegger, el *Dasein* escaparía hacia la solipsista “actitud auténtica”, que, según el alemán no tiene ninguna connotación ética. Para Lévinas, sin embargo, el “mismo” escaparía hacia la actitud ética del “Encuentro”³⁴.

Bien, pero, lo que realmente Lévinas quiere decirnos es que no se escapa del gozo, sino que se tiene que partir necesariamente de tal ámbito para alcanzar el ético, es decir

³⁴ Este concepto irá siempre en mayúscula en este trabajo cuando, en primer lugar, su significado sea el de la interrelación entre el “mismo” y el “Otro”, y, en segundo lugar, dentro de ese mismo significado, sea expresado por mí y no se encuentre dentro de una cita de otro autor o pertenezca a su pensamiento.

que es absolutamente necesario “estar contento”, feliz, en estado gozoso, para que se pueda contemplar el “rostro” del “Otro”. En eso disiente también de Heidegger. Es decir, que Lévinas no está de acuerdo con el alemán en que el ámbito de la “vida cotidiana”, como hemos dicho anteriormente, sea negativo, sino, por el contrario, es la condición indispensable, absolutamente necesaria, para alcanzar la “trascendencia”, la relación de “Encuentro”.

Lo que sí hace Lévinas, es distinguir el ámbito del ser puro, sin conciencia, sin responsabilidad (el “hay”), de aquel otro ámbito, el del gozo, en el que ya existe una conciencia, que, es, realmente, una incipiente subjetividad generada a partir de una inicial relación con el “Otro” que es el que pone en acto todas las capacidades del “mismo”, es decir, un inicio de conciencia responsable que únicamente espera que las circunstancias sean las adecuadas para dar rienda suelta a su Deseo del “Otro”. Para Lévinas, como veremos, el ámbito del gozo, el de la “vida cotidiana”, es, realmente, ciertamente, el de la salvación del hombre, porque solo en él, a partir de él, es posible la relación de “Encuentro”.

He consultado muchos ensayos acerca de Lévinas, que me han ayudado en la comprensión de su obra, pero en ninguno de ellos se plantea, ni esquemáticamente siquiera, la tesis que pretendo defender.

Todos ellos son magníficos, todos ellos tratan acerca de ciertos temas con una gran profundidad, de manera que son necesarios para cualquiera que quiera entender la filosofía del francés. Pero no tengo más remedio que volver a decir que no han tratado ese tema específico, que se explicita en mi tesis, con profundidad. Ello es así porque consideraron más importantes otros temas, fundamentalmente, claramente, el de la “sustitución”.

Entre esos ensayos, cuyas referencias fundamentales quedan expresas en la bibliografía, se encuentran los siguientes:

El de Antonio Domínguez Rey, *La llamada exótica*, en el que se resalta el gozo como ámbito en el que se sustancializan las cosas a través de la vivencia del “trabajo” y la “posesión”, antes que por medio de la tematización y la conceptualización.

El de Alberto Sucasas, *Levinas: lectura de un palimpsesto*, en el que, en principio, nos dice que la obra de Lévinas es un “palimpsesto” en el que el “fenotexto” oculta un “prototexto” que lo descifraría en clave de las Escrituras desde la perspectiva hebrea.

Podría estar de acuerdo si se dijese que toda la filosofía occidental es un “palimpsesto” en el que el “fenotexto” oculta un “prototexto” que lo descifraría en clave de las Escrituras desde la perspectiva cristiana. Pero creo que también debería decirse entonces que la filosofía de Hegel o ¿de Heidegger? son ambas un “palimpsesto” en el que el “fenotexto” oculta un “prototexto” que lo descifraría en clave de las Escrituras desde la perspectiva cristiana protestante.

Por otra parte, creo que, más bien, la filosofía de Lévinas se mantiene a la misma altura que la filosofía occidental, siendo un “palimpsesto” en el que el “fenotexto” oculta un “prototexto” que lo descifraría en clave de las Escrituras desde la perspectiva cristiana y en crítica continua de la filosofía de Heidegger.

Particularmente, juzgo que considerar que la filosofía de Lévinas es un “palimpsesto”, con base religiosa, es desprestigiarla, dado que la sitúa como un híbrido entre religión y pensamiento.

También debemos mencionar el ensayo de ese mismo autor *La subjetivación, “hipóstasis” y gozo* entre otros trabajos en la compilación de ensayos denominada *Emmanuel Lévinas, Un compromiso con la otredad-pensamiento ético de la intersubjetividad*³⁵. En él se concede gran importancia al gozo como ámbito independiente más allá del ser y como espacio en el que se articula el egoísmo mismo de la vida, lugar del nacimiento de una precaria subjetividad, la conciencia, pero sin plantear la necesidad del gozo como algo absolutamente imprescindible para alcanzar el plano de la ética, ni explicar el mecanismo que provoca tal proyección hacia la “trascendencia”.

Los de Catherine Chaliel, *La utopía de lo humano* y *La huella del infinito*, en los cuales se pasa del análisis del ser a la ética sin tocar el gozo.

El de Eduardo Lostao, *La postmodernidad absoluta*, en el que plantea claramente la importancia del gozo como garante de la “trascendencia” y muestra cómo Lévinas “ofrece una deducción trascendental de lo empírico”³⁶ convertido ahora en una modalidad corpórea del ser absoluto, y, también, que la diferencia entre abstracto y concreto tiene su fundamento en la diferencia entre el “mismo” y el “Otro”, teniendo ello como consecuencia que el “logos” es personal y tiene que ver con la palabra que el

³⁵ Revista *Anthropos*, N° 176, 1998.

³⁶ Eduardo Lostao, *La postmodernidad absoluta*, pág. 52.

“mismo” expresa al “Otro”³⁷, sin embargo, no nos dice el momento preciso en el que el “mismo” es desestabilizado de su posición en el ser por la mirada del “Otro”, de modo que tras la escucha, ofrece su palabra.

El de Daniel Salvatore Schiffer, *La filosofía de Emmanuel Levinas*, en el que, en *El debate entre el ser y la vida*³⁸, sin nombrar el ámbito del gozo, más bien, denominándolo “vida”, frente al solipsismo heideggeriano, que critica negativamente el plano de la “vida cotidiana”, se pregunta si Lévinas no vendrá a valorar muy positivamente tal espacio³⁹, sin embargo, se mueve Schiffer en el análisis del libro de Lévinas *De la existencia al existente*, sin mencionar el análisis de la “vida” como gozo que tiene lugar en *Totalidad e infinito*.

El de Patricia Bonzi y Juan José Fuentes, editores, *El énfasis del infinito*, en el que, tras diversos análisis de diversos autores, todos muy interesantes, en la parte V, “*Obliteraciones y destinos del arte*”, en el ensayo de Enoc Muñoz, “La ocasión del poema. Lévinas lector de Celan”, se plantea que el poema, el poema de Celan, que, para el filósofo judío sería como un “apretón de manos”⁴⁰, se encuentra a la misma altura que la “obra”, movimiento infinito del “mismo” hacia el “Otro” que no tiene retorno⁴¹, porque, abandonando el tiempo del “mismo”, penetra en el tiempo del “Otro” intentando descifrarlo sin poder llegar a hacerlo jamás.

Los de Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas* y “Violencia y metafísica”. En este último ensayo, incluido en la obra *La escritura y la diferencia*, se plantean las dificultades que crea el pensamiento de Lévinas al considerar que todo lenguaje ontológico, fundado en la abstracción, ejerce violencia sobre el “Otro” y lo otro. La perspectiva de Lévinas, según la cual el concepto abstracto no tiene su origen en el análisis del ser, sino más bien en el regalo de la palabra que el mismo dona al “Otro”,

³⁷ Op. cit., pág. 55: “Pero la relación con Otro no es una ayuda casual y contingente, sino el elemento mismo en el que puede nacer el concepto. Levinas no puede renunciar a explicar este vínculo metafísico entre el nacimiento del logos y la bondad”. Posteriormente, en la pág. 56: “El logos es personal, es esencialmente la palabra que una persona dirige a otra”.

³⁸ Capítulo 3 de la primera parte de esa obra, denominada El debate con Heidegger y la ontología.

³⁹ Daniel Salvatore Schiffer, *La filosofía de Emmanuel Levinas*, pág. 61: “¿Es decir que Levinas reivindicaría así, por contraste con ese hipotético intelectualismo de Heidegger, una visión precisa y concreta de la vida personal y cotidiana de todo ser humano?”.

⁴⁰ *El énfasis del infinito*, pág. 344: “... el comentario que Lévinas ha consagrado al poema de Celan: “En principio, no veo ninguna diferencia entre un apretón de manos y un poema””.

⁴¹ *El énfasis del infinito*, págs. 351-352: “Y es que el don de la obra o la obra como don en su ocasión misma despliega un movimiento que no sólo difiere de todo proceso de reapropiación, sino que sobre todo interrumpe la posible circularidad del movimiento”

implica una gran dificultad porque no puede ser dicha, explicada, por Lévinas, teniendo en cuenta su lenguaje ontológico. Ello, según la mayor parte de sus analistas, determinará que, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas distinga, dentro del lenguaje, las dimensiones del “decir” y de lo “dicho”. Sin embargo, particularmente, considero que dicha distinción ya había sido estructurada por él anteriormente, dado que, los significados de “decir” y “dicho”, son, evidentemente, como veremos, los contrarios a los que utiliza Heidegger para ambos conceptos. Por otra parte, en el ensayo de Derrida no se considera como un tema digno de ser analizado, el ámbito del gozo.

Respecto a su obra *Adiós a Emmanuel Lévinas*, en ella se expresa una emocionada despedida a Lévinas, tras su muerte. Pero, en un ensayo que se incluye en la obra, “Palabra de acogida”, se considera la metafísica de Lévinas como una ética de acogida, en la que el aspecto fundamental es que se da acogida al “rostro” del “Otro”, pero se plantea, brevemente que “la acogida supone también, ciertamente, el recogimiento, es decir, la intimidad del *en-casa* y la figura de la mujer, la alteridad femenina”⁴², es decir, que nos indica, sin mencionarlo, el ámbito del gozo como necesario para la existencia de la ética. La brevedad de la mención indica la poca importancia que Derrida da al tema del gozo, lo que explica, claramente, que no encontremos reflexiones acerca de tal ámbito en su análisis del pensamiento de Lévinas.

El de Gabriel Bello Reguera, *La construcción ética del otro*. En ese magnífico libro no trata específicamente el tema del gozo, pero, en el capítulo “Dolor de muertos y dolor de vivos”, realiza un análisis de las distintas teorías que pretendieron comprender la moral del Holocausto. Entre ellas, están las de H. Arendt, Rorty, Lévinas, Finkelkraut, Bauman y A. J. Vetlesen. A través de ellas, vamos comprendiendo la forma de actuar de la maquinaria de la totalidad con el fin de eliminar a sus enemigos. En principio, las personas atacadas por el sistema totalitario, en este caso los judíos, no deben ser considerados como nuestro prójimo, es decir que debe ser eliminada la espontánea dirección de la responsabilidad del hombre hacia su prójimo. En segundo lugar, se debe hacer creer que el “Otro” está en guerra, es decir que sus intereses y los nuestros son contrapuestos. Para conseguirlo, primero, reducimos al “Otro” a mero cuerpo animal, si es posible, le damos una apariencia subhumana (se decía de los judíos

⁴² *Adiós a Emmanuel Lévinas*, Jacques Derrida, en el ensayo “Palabra de acogida”, pág.47.

que no eran seres humanos); en segundo lugar, lo reducimos a masa, unimos el grupo de judíos, a otros grupos como pederastas, homosexuales (que en aquel tiempo fueron criminalizados y también aniquilados), criminales; en tercer lugar, destacamos, inventamos, sus tendencias antisociales; en cuarto lugar, lo convertimos en delincuente. De ese modo, los nazis eliminaron la individualidad de los judíos proyectando sobre ellos una violencia conceptual tal que acabó negando su diferencia y eliminó su singularidad. Gran libro, gran análisis.

El de Julia Urabayan, *Las raíces del humanismo de Lévinas. El judaísmo y la fenomenología*. En él realiza un periplo analítico por la obra de Lévinas en el que se detiene a comentar cada una de los libros principales del filósofo judío. Al comentar *Totalidad e infinito* especifica, con toda razón, que el concepto de gozo sirve a Lévinas para enfrentarse a “la descripción utilitarista que Heidegger hace del ser-en-el-mundo”⁴³, plasmando, para ello, un texto del francés:

“El gozo de una cosa, aunque sea una herramienta no consiste solamente en relacionar esta cosa con el uso para el cual está fabricada... El mundo responde a un conjunto de finalidades autónomas que se ignoran. Gozar sin utilidad, dando pura pérdida, gratuitamente, sin buscar nada más, siendo puro gasto: esto es lo humano”⁴⁴.

Creo que lo que destaca Julia Urabayan del concepto del gozo es importante, porque eso es lo que hace Lévinas en *Totalidad e infinito*. Más que pensar el ser, como dice J. Derrida, en *Violencia y metafísica*, lo que pretende es analizar, criticar, demoler, el pensamiento de Heidegger. Por tanto, no hay pensamiento del ser, u ontología, en Lévinas, sino crítica absoluta de la ontología de Heidegger. El resultado es un esbozo de un espacio nuevo, el espacio del gozo, cuyas líneas generales vivifican nuevamente el poco aprovechado por Heidegger, “mundo de vida” de Husserl, dentro del que va tomando relieve, claramente, el ámbito de la “vida cotidiana”, tan denostado por el alemán, pero tan valorado por el francés.

El de Carlos Díaz, *El nuevo pensamiento* de Franz Rosenzweig, en el que, criticando la excesiva formalidad en la que se encuentra el hombre en su “Encuentro”

⁴³ Julia Urabayan, *Las raíces del humanismo de Lévinas. El judaísmo y la fenomenología*, pág. 74.

⁴⁴ Op. cit., pág. 74.

con Dios⁴⁵, según Buber, critica tal postura mencionando una cita de Lévinas, en *Fuera del sujeto*, en la que dice que “Hacia el “rostro” de Dios no hay que ir con las manos vacías”⁴⁶, sin embargo, por la brevedad de la crítica, introducida, como vemos por el título de la obra, en el análisis del pensamiento de Rosenzweig, no puede profundizar en el significado del concepto de “manos vacías” o “manos llenas” o en el momento preciso en el que el “mismo” se siente atraído por el “rostro” del “Otro”.

El de G. González R. Arnáiz, *Lévinas, humanismo y ética*, en el que, además de un análisis exacto de la obra de Lévinas, se encuentra en germen el estudio del tema del individualismo ético, como característica esencial de la obra metafísica de Lévinas, y que será continuado en un nuevo análisis más profundo que realizará en la compilación *Un libro de huellas*, en el que acaba dejando claro que no es el conocimiento el que determina la relación ética o de “Encuentro” entre seres humanos, sino, más bien es la relación de “Encuentro”, “Trascendencia”, en la que se va decantando la idea de infinito, la que determina el conocimiento, es decir, que, en Lévinas, es la matriz judía de la filosofía, que da más importancia a la individualidad, a la diferencia, la que triunfa sobre la griega⁴⁷, que da más importancia a la identidad, a la totalidad, sin embargo, todo el análisis se desplaza, como es lógico, hacia la ética, dejando el gozo a un lado. Respecto a este último autor, Graciano González R. Arnáiz, no puedo dejar de exponer aquí el texto con el que termina su análisis en el libro antes mencionado, *Un libro de huellas*, por la claridad con la que resume, con una pincelada de un cuento hasídico, el tema del que trata, es decir, la superioridad del conocimiento con base en el “Encuentro”, en la ética, de matriz judía, sobre el conocimiento con base en la abstracción, de matriz griega:

“Un viejo rabino preguntó una vez a sus alumnos: “¿Cómo se sabe la hora en que la noche ha terminado y el día ha comenzado?” “Será”, dijo uno, “cuando puedes distinguir a

⁴⁵ Carlos Díaz, *El nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig*, Colección Persona, n.º: 26, Salamanca, 2008. capítulo XI, punto 3 (la crítica de Emmanuel Levinas al yo-tú-él (la)-ello de Martin Buber), pág.110.

⁴⁶ FS, pág. 33.

⁴⁷ *Un libro de Huellas*, pág.70: “La matriz cultural griega recurre al “logos” para explicar que cualquier relación que nos constituye (sea con la realidad o con los otros) adquiere sentido gracias a una actividad del conocimiento que es la que otorga su significación y su sentido...
... La *matriz judía* plantea también la relación como la manera de ser propia del conocimiento. El matiz a añadir es que dicha relación es considerada como “experiencia originaria”, es decir, como aquello que me “Encuentro” dado –arqueología de la idea de creación- (TI. 297-2989 y de lo que tengo que dar cuenta; de lo que tengo que responder siempre –la idea de infinito- (TI:72-76; DEHH: 175-177)”

lo lejos un perro de una oveja”. “No”, le contestó el rabino. “Será, entonces, cuando puedas distinguir a lo lejos un almendro de un duraznero”. “Tampoco”, contestó el rabino. “¿Entonces, cómo lo sabremos?” preguntaron ellos. “Lo sabremos”, dijo el rabino, “cuando, al mirar cualquier “rostro” humano, reconozcas a tu hermano o a tu hermana. Mientras tanto, seguiremos estando en la noche”⁴⁸.

También, en este último libro, *Un libro de huellas*, compilación de ensayos, podemos mencionar el trabajo de Tina Chanter denominado “La descuidada feminización levinasiana de la ontología de Heidegger: repensando el tiempo y el ser”. En este análisis, planteado a partir de la importancia que da Lévinas a la mujer en su obra, Tina Chanter, por un lado, juzga que Lévinas elimina el solipsismo heideggeriano a través de una filosofía que utiliza al ser como mediador (a través de la iluminación) entre el *Dasein* y el ente, al establecer una relación, en la que se muestra el sentido, entre el yo y “la alteridad absoluta del otro, irreducible a un modelo de mediación o de comunicación”⁴⁹. Ella descubre que el papel de ese “Otro”, irreducible al yo, pero también sin posibilidades de dominar al yo, está representado por lo femenino⁵⁰. Tal hecho es considerado como positivo respecto a la ontología heideggeriana. Sin embargo, por otro lado, y aquí viene su crítica, considera que, para Lévinas “lo femenino es el “rostro” no tematizado, silencioso y tácito de la ética levinasiana. Es el Decir de lo Dicho levinasiano. Para funcionar, la filosofía de Lévinas necesita lo femenino, pero necesita que se mantenga como algo inerte”⁵¹. Es decir, que lo femenino, para Lévinas, vendría a representar lo que siempre ha mostrado dentro de la cultura judía-occidental y de la propia Filosofía, el plano pasivo, lo que se deja hacer sin iniciativa propia, es decir, lo secundario en el orden de iniciativas de la actividad mundana, en la “vida cotidiana”. Ello lo refuerza con la frase final, la conclusión, del ensayo antes mencionado, en el que dice que

⁴⁸ Graciano González R. Arnáiz, “El individualismo ético de E. Lévinas”, en *Un libro de huellas*, editorial Trotta, pág. 81.

⁴⁹ *Un libro de huellas*, pág. 236.

⁵⁰ *Un libro de huellas*, pág. 236: “Cómo puede mantenerse la relación entre el yo y el otro –y es esta una cuestión sobre la que Lévinas volverá continuamente, dándole a lo largo de su obra múltiples formulaciones- logrando que ni subsuma al otro en el discurso de la representación, ni subordine al yo a otro que lo domina hasta el punto de desdeñar su unicidad, independencia o autonomía”.

⁵¹ *Un libro de huellas*, pág. 247.

“como responsable del cuerpo, lo femenino desempeña el circunspecto papel de hornear pan y de proporcionar un hogar a todos los que dan el “pan arrancado de la propia boca” (DMT: 226), incluso en aquellos textos en los que Lévinas no menciona a la mujer como tal”⁵².

Ante tales palabras, diré que, ciertamente, la relación con lo femenino, núcleo de la relación erótica, para Lévinas, es importante en el plano del gozo, pero no solo como fundamento de una subjetividad masculina que utiliza lo femenino como base o instrumento de su gozo en el mundo. Eso no es así, porque Lévinas no solo pone tal relación como paradigma de la relación ética, sino que sitúa lo “tierno”, categoría fundada en lo femenino pero que es propia tanto del hombre como de la mujer, como el núcleo a partir del cual es posible la aparición de la subjetividad humana. Por tanto, para Lévinas, como pretendo demostrar, también, en esta tesis, la subjetividad humana es femenina. Y tal subjetividad no es en absoluto solo pasiva, sino, también, activa porque tiene bajo su control a la conciencia, es decir, a la posibilidad de la representación y de la abstracción. Por tanto, en mi opinión, lo femenino en Lévinas no solo es lo inerte, o el paradigma de la pasividad, de la responsabilidad, de la subjetividad, por ser un “decir”, sino, también, es el modelo de la actividad de la conciencia, representación y abstracción, por ser lo que controla lo “dicho”⁵³.

Mención especial merece el libro de Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, en el que utiliza, en muchos casos, el pensamiento de Lévinas con el fin de hacer más claro el suyo por oposición o contraste. Y, realmente, se acerca a lo que pretende expresar Lévinas cuando dice:

“Quizá ahí reside la prueba suprema de la solicitud: que la desigualdad de poder venga a ser compensada por una auténtica reciprocidad en el intercambio, la cual, en la hora de la agonía, se refugia en el murmullo compartido de las voces o en el suave apretón de manos. Quizá es en este punto donde Aristóteles, demasiado preocupado por la distinción entre la amistad virtuosa y el binomio de la amistad útil y de la amistad grata –distinción

⁵² *Un libro de huellas*, Edición de Moisés Barroso Ramos y David Pérez Chico, Editorial Trotta, Madrid, 2004, pág. 269.

⁵³ Como veremos a lo largo del desarrollo de esta tesis, Lévinas diferencia claramente conciencia de subjetividad. La conciencia nace de la interrelación en el ámbito del gozo, y la subjetividad en la relación de “Encuentro”.

inseparable de la atención casi exclusiva que dedica a la amistad intelectual volcada en la búsqueda de la sabiduría- ha pasado al lado de otra disimetría distinta de aquella sobre la que E. Lévinas edifica su ética, la que opone el sufrir al gozar”⁵⁴.

Ciertamente, para Lévinas, el sufrimiento del “Otro”, suscita la responsabilidad del mismo al comparar su gozo con el sufrimiento del “rostro” que le apela desde el exterior. Y en eso radica la llamada de atención del “Otro” con respecto al “mismo”. Pero, es preciso tener en cuenta que la llamada de atención solo es escuchada en la plenitud del gozo del “mismo”.

Sin embargo, para Ricoeur, la interrelación entre el “mismo” y el “Otro”, como hemos visto en el texto, es de reciprocidad. En principio, participa de la misma idea de Aristóteles, según el cual “la posesión de amigos,..., parece constituir el mayor de los bienes exteriores”⁵⁵. Es decir, que existe una necesidad del “Otro”, una carencia que debe ser satisfecha para alcanzar la “vida buena”, una de cuyas características es la de la estima de sí, que solo alcanzamos teniendo amigos. Dice Ricoeur que “el amigo, en cuanto que es ese otro, sí, tiene como función proveer lo que uno es incapaz de procurarse por sí mismo”⁵⁶, es decir que cada amigo da y recibe, lo cual nos lleva a considerar que la amistad es una forma de reciprocidad que nos conduce a la “vida buena”.

Nos encontramos con que Ricoeur no puede aceptar que el “Otro”, en el sentido levinasiano, se encuentre en el exterior, a una distancia infinita, como “rostro”, prácticamente invisible, porque ello le absuelve de toda relación, de hecho, él la denomina “irrelación”⁵⁷. O, al menos, no sería una relación semejante a la de la amistad, en la que se da la reciprocidad. Eso lo admitiría perfectamente Lévinas. Sin embargo, para este último, la relación no puede ser de reciprocidad, porque, en ese caso, estaría ya introducida en un sistema, dentro del cual, el “Otro” ya se encontraría determinado, conceptualizado, tematizado, de manera que perdería, para él, su dignidad de “cosa en sí” y se convertiría en un mero “fenómeno” tematizable. Es decir, que, el “mismo” renuncia a su poder ante el “Otro”, considerándole un maestro o un verdugo, no

⁵⁴ Ricoeur P., *Sí mismo como otro*, Editorial Siglo veintiuno, Madrid, 1996, págs. 198-199.

⁵⁵ Op. cit., pág. 192.

⁵⁶ Op. cit. pág. 192.

⁵⁷ Op. cit. pág. 196.

recíprocamente tratable, sino, por su lejanía, por su altura, por su dignidad, imposible de alcanzar, es decir de tratar igualitariamente.

Para Ricoeur, sin embargo, la desigualdad de poder viene “a ser compensada por una auténtica reciprocidad en el intercambio, la cual, en la hora de la agonía, se refugia en el murmullo compartido de las voces o en el suave apretón de manos”⁵⁸. Lo que nos muestra la diferencia en el pensamiento de ambos autores.

Mientras que, para Ricoeur, la relación correcta con el “Otro” es la de reciprocidad, sin embargo, para Lévinas, la reciprocidad implicaría ya una tematización del “Otro” que le acabaría cosificando.

Ricoeur, no deja de reconocer que, en la amistad, “la igualdad solo se restablece mediante el reconocimiento por el sí de la superioridad de la autoridad del otro”⁵⁹. Pero, para Lévinas, tal reconocimiento, del que habla Ricoeur, sería a posteriori, una vez establecida la relación, cuando el reconocimiento debe ser a priori, por un impulso, que es Deseo del “Otro”, y que lleva al “mismo”, a pesar de su poder, a arrodillarse ante su autoridad. A eso es a lo que llama Lévinas bondad.

En definitiva, el gozo de la amistad, para Ricoeur, siguiendo a Aristóteles, se encontraría en la reciprocidad, necesaria para eliminar carencias, es decir, en el dar y recibir, cuya realización se da en el espacio de la “vida cotidiana”. Sin embargo, para Lévinas, el gozo, absolutamente necesario, de la “vida cotidiana”, lleva al “mismo”, a través del Deseo infinito del “Otro”, a cambiar el mundo, a sufrir por él, en el ámbito de la relación ética.

Para el lituano la relación ética ha de ser de pura bondad, es decir, no cabe en ella la reciprocidad del intercambio, sino que todo es dar, sin pretensión de recibir. A eso es a lo que Lévinas llama bondad absoluta.

Para finalizar, debo decir que creo que he comentado libros muy relevantes y actuales, de autores españoles y extranjeros muy importantes, que tienen un gran prestigio internacionalmente en el estudio del pensamiento de Lévinas, en los que se plantea, de algún modo, el tema del gozo. Pero, y esto debe quedar muy claro, repito que no he encontrado en ellos la clara relación que Lévinas establece entre “estar contento” y “estar atento”.

⁵⁸ Op. cit. pág. 199.

⁵⁹ Op. cit. pág. 200.

4. Guía metodológica e itinerario

Es preciso, ahora, dejar claros el método utilizado en este trabajo y el camino a seguir en su realización.

Por una parte, a través de la *comprensión* de los textos de Lévinas, guiado por el objetivo que está expreso en mi tesis, he realizado una *interpretación* de dichos textos basada, no solamente en su lectura directa, sino, también en el diálogo con otros textos y contenidos de otros autores, Heidegger fundamentalmente, que se encuentran en su propio contexto social o temporal, o que son necesarios para esclarecer ciertos contenidos. Posteriormente, he *aplicado* lo alcanzado en la comprensión y la interpretación. Por tanto, he utilizado la hermenéutica en sus dos funciones fundamentales, la del análisis o interpretación de textos y la del diálogo con otros autores. En ambos casos, el objetivo era el mismo, demostrar mi tesis y poder aplicarla.

Por otra parte, en cuanto al camino a seguir, esbozo aquí un breve mapa para aquellos que lean este trabajo:

En primer lugar, en un primer capítulo, en la pretensión de hacer inteligible, comprensible, el concepto de gozo, mi intención es la de analizar los conceptos de ser (*ser* y *hay*) y de “hipóstasis”. Dentro del concepto de “hipóstasis”, también analizaré los conceptos de “espacio” y “tiempo”, “principio del movimiento”, “acto”, “conciencia”, “subjetividad”, “socialidad”, con el fin de mostrar claramente los rasgos fundamentales del “existente”. Para entender mejor los conceptos básicos, como ser, “tiempo”, “socialidad”, realizaré un diálogo continuo con el pensamiento, fundamentalmente de Heidegger, pero también de otros autores.

En segundo lugar, en un segundo capítulo, en principio, habiendo realizado una breve reseña histórica de los distintos estados de ánimo, sentimientos, emociones, fundamentalmente “angustia”, que, de algún modo, han condicionado o determinado el pensamiento filosófico, la confrontaré con la teoría de Lévinas, según la cuál, como ya hemos dicho, es el gozo el sentimiento o estado de ánimo más importante que el hombre adopta en su existencia. Posteriormente, sintetizaré, analizando ciertos conceptos, aquellos capítulos de la obra de Lévinas en los que se hable acerca del gozo, tanto en *Totalidad e infinito* como en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Consideraré importante el concepto de maestro y “enseñanza” en la primera obra, y,

como introducción a la segunda obra, analizaré los conceptos de “decir” y “dicho”, intentaré descifrar su origen y confrontaré el pensamiento de Lévinas con el de Searle, a fin de clarificarlos. Pretendo con ello demostrar la existencia de la relación “estar contento-estar atento”

En tercer lugar, en un tercer capítulo, tras el análisis, la interpretación y el diálogo con otros autores, intentaré aplicar lo demostrado anteriomente, que el estado de atención del ser humano que le lleva al estado ético siempre viene precedido de la felicidad, del “estar contento”. Para ello, analizaré, las vertientes principales del gozo, en las que se puede expresar el concepto de “estar contento”, como el “gozo erótico”, el “gozo estético” y “gozo económico”, mostrando que, para elevarse a la trascendencia por dichos caminos, para alcanzar la actitud ética, es absolutamente necesario partir del ámbito del gozo, más claramente de la “vida cotidiana”, estando contento, siendo feliz.

En este mismo capítulo, en cuanto al “gozo erótico”, por un lado, intentaré subsanar un malentendido con respecto a la posición de Lévinas en el ámbito de la relación entre sexos, dado que considero que ello clarificará su perspectiva en dicha relación. Y, por otro lado, analizaré aquellos textos en los que Lévinas habla acerca del “eros”. Respecto al “gozo estético”, por otro lado, lo analizaré en dos vertientes, por una parte, a través de la relación con autores como Kant y Heidegger y, por otra parte, en el plano de los textos estéticos de Lévinas. Intentaré, en ese plano, mostrar que, aunque es posible encontrar la belleza en el arte, en sus dos niveles del decir y lo dicho, la máxima belleza se nos muestra en la vida del hombre, en su obra, en su pretensión de luchar por satisfacer las necesidades del “Otro”. Por último, en relación al gozo económico, habiendo explicitado el tipo de comunidad a partir del cual es posible la elevación a la trascendencia, intentaré hacer relevante la importancia de los conceptos de “estar contento” y “estar atento”, esenciales para comprender en profundidad ese tipo de gozo, fundamento de cualquier otro, dentro de la obra de Lévinas. Y será importante dejar patente que el significado básico del estar contento tiene que ver, con la satisfacción de las necesidades de los desfavorecidos, que, al ser para Lévinas maestros, guías del sentido existencial de cada ser humano, muestran una relación muy clara entre la economía y la enseñanza.

En cuarto lugar, en las conclusiones finales del trabajo, tras evaluar el método empleado y su resultado y, habiendo realizado un resumen de lo efectuado, expresaré

las consecuencias más importantes que devienen de este trabajo, que, teniendo que ver con la bondad, la belleza y el amor, nos muestran el sentido de la vida del hombre.

CAPÍTULO

PRIMERO

(Comprensión e interpretación)

**Análisis de conceptos básicos para entender la idea de “gozo”
en Lévinas**

1. El ser y el “hay”

Como ya he dicho, iniciaré la parte central de mi tesis explicando conceptos básicos, ser y “hay”, absolutamente necesarios para llegar a comprender el significado del concepto de “gozo” en Lévinas.

1.1. El ser. Confrontación entre Heidegger y Lévinas

No encuentro modo mejor de intentar entender el concepto de ser en Lévinas, que ponerlo en relación con el que tiene Heidegger. De nuevo, irremediablemente, debemos pasar por el alemán para entender al francés. Por tanto, en primer lugar, realizaré una confrontación con Heidegger respecto a dicho concepto. En segundo lugar, intentaré explicar el concepto de “hay”, existencia sin existente, en Lévinas.

En principio, Heidegger, como ya hemos dicho, pretende diferenciar entre el ser y el ente. El ente representaría la realización, de manera específica, claramente individual, de ciertas posibilidades dentro del ser. El ser estaría configurado por la estructura de todas las posibilidades de realización de los distintos entes. El ser es la luz en la que tiene sentido el ente y que se apaga, se difumina, cuando aquel aparece.

Como ya hemos dicho anteriormente, la gran revolución filosófica de Heidegger consiste, en primer lugar, en denunciar el olvido del ser, es decir, la diferencia existente entre ser y ente.

“Desde el origen del pensamiento filosófico, a la pregunta por el ser de las cosas, de los entes, siempre se contestó designando un ente”⁶⁰. M. Heidegger lo explica de este modo:

“La apatricidad así pensada estriba en el abandono del ser en que se halla el ente. Ella es la señal del olvido del ser. A consecuencia de ésta queda la verdad del ser sin

⁶⁰ En su libro *Carta sobre el humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1985, M. Heidegger nos dice: “Ante la pregunta acerca del ser se contesta: El agua, la tierra, el aire...”.

pensarse. Mediatemente se atestigua el olvido del ser en el hecho de que el hombre sólo repara en el evitar tener al ser en la representación, se declara al ser lo más “general” y por ello lo que abarca todos los entes, o como una creación del ente infinito o como la hechura de un sujeto finito. Y simultáneamente con esto, desde antiguo se pone ente por ser, y viceversa éste por aquél, y ambos son manipulados en una extraña confusión que está aún inmediata.

El ser como destino –que destina verdad- queda oculto”⁶¹.

Tal hecho permitió que ambos conceptos quedasen confundidos, identificados.

En segundo lugar, también denuncia Heidegger, el hecho de que Platón, al juzgar que el ser debería ser un concepto general, puesto que todos los entes, concretos, materiales, empíricos, lo poseían, lo identificó con la “idea”, universal, espiritual, supraempírica. Puesto que la idea nos mostraba la verdad del ser, acabó convirtiéndose en el ente verdadero⁶². Tal hecho determinó que un ente sustantivo, la idea, terminase adoptando la identidad del ser, cuya verdadera naturaleza, verbal, quedó oculta durante siglos⁶³. Dado que el ser verdadero, la idea, no poseía una esencia temporal, se consideró todo tiempo y movimiento como ficticio⁶⁴. Ello determinó una estructura de poder ideal en la que no cabía una historia libre para el ente, sino el dominio del orden supraempírico, eterno, sobre el empírico, temporal. En consecuencia, la historia de la filosofía occidental es una historia determinada desde la idea, que categoriza, controla y ordena el mundo empírico, es decir, una historia de poder y de dominio.

A partir de ahí, Heidegger considerará absolutamente necesario volver a realizar la pregunta acerca del ser, cuyo desciframiento juzga posible, con el fin de encontrar verdaderamente la diferencia entre ser y ente. Con ese fin estudiará, analizará, el

⁶¹ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1985, pág. 93.

⁶² En *DEHH*, pág. 97, se dice: “Inicialmente, Heidegger distingue entre lo que es, “el ente” (*das Seinde*) y “el ser del ente” (*das Sein des Seinden*). Lo que es, el ente, abarca todos los objetos, todas las personas y, en un cierto sentido, a Dios mismo. El ser del ente es el hecho de que todos estos objetos y todas estas personas *son*. No se identifica con ninguno de estos entes, ni incluso con la idea del ente en general. En un cierto sentido, no *es*; si fuese, entonces estaría siendo, sería ente, si bien, de alguna manera, es el acontecimiento mismo de ser de todos los “entes”. En la filosofía tradicional se llevaba a cabo siempre de manera insensible un deslizamiento del “ser del ente” hacia el ente.

⁶³ El propio Hegel considera la idea o el espíritu como el verdadero ser. Aunque, claramente, nos muestra al espíritu en devenir histórico, asemejándose eso al concepto de ser como existencia.

⁶⁴ De ahí las dificultades de Kant de pensar un espacio y un tiempo más allá de la estructura trascendental cognoscitiva del ser humano.

Dasein, como el ámbito de la comprensión del ser⁶⁵. Acabó considerando que el ser es en realidad el existir, que se muestra, en el hombre, en el pensar del ser⁶⁶. Es decir, que ser es hacerse cargo del ser, comprender el ser, conocer el ser y relacionarse con y conocer el ente, la totalidad del ente, tal como expresa en las categorías del ser.

¿Qué es lo que ha comprendido, en definitiva, el *Dasein* acerca del ser? Ha entendido que ser es, más que interrelación entre sujetos a través del diálogo y entre sujeto y objeto, el pensar del ser, siendo el instrumento de tal pensamiento la verdadera casa del ser, el lenguaje, la palabra⁶⁷. Es decir, el conjunto de significados, reglas y leyes del mundo en el que los entes se interrelacionan. Estar al cuidado del ser implica estar al cuidado de tal bagaje cultural, de tal tradición, creado por el hombre, es decir, comprender el ser a través del pensamiento⁶⁸. Pero, ¿Quién está dotado para alcanzar el significado de tal tesoro de ideas alcanzado históricamente? Solamente aquel que se encuentra preparado para hacerse cargo del cuidado del ser y que, además, es capaz de no cosificarlo convirtiéndolo en ente, es decir, aquel que no usa conceptos en su expresión, sino que es capaz de decir la verdad de todo a partir de metáforas, o conceptos no reificados⁶⁹, es decir, vivos, no acabados, dotados de movimiento. Ese ente, que asume el ser de ese modo, *Dasein*, es el poeta⁷⁰. A este respecto son clarificadoras estas palabras de Heidegger:

⁶⁵ En *DEHH*, en la pág. 98-99, se dice: “La comprensión del ser es la característica y el hecho fundamental de la existencia humana...El estudio del hombre va a descubrirnos el horizonte en el interior del cual el problema del ser se plantea, pues en él se lleva a cabo la comprensión del ser”.

⁶⁶ *Hölderlin y la esencia de la poesía*, de Martin Heidegger, editorial *Anthropos*, Barcelona, 1989, pág. 30: “Que nunca jamás será el Ser un ente. Mas porque el Ser y la esencia de las cosas no pueden calcularse ni deducirse de lo que simplemente esté ahí, a la mano, Ser y Esencia habrán de ser libremente creados, puestos y regalados. A esa acción de libérrimo regalo se llama fundación”.

⁶⁷ En *Identidad y diferencia*, de Heidegger M., editorial *Anthropos*, Barcelona, 1988, pág. 93, se dice: “En el acontecimiento de transpropiación (mío: ereignis) oscila la esencia de lo que habla como lenguaje y que en una ocasión fue denominado la casa del ser.” Eso mismo había sido dicho anteriormente en “Carta sobre el humanismo”, de M. Heidegger.

⁶⁸ En *Identidad y diferencia*, de Heidegger M., editorial *Anthropos*, Barcelona, 1988, pág. 97, se dice: “de cualquier modo que intentemos pensar y pensemos lo que pensemos, pensamos en el campo de la tradición. Esta prevalece cuando nos libera del pensar en lo pasado para pensar por adelantado, lo que ya no es ningún planear.

Sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pasado, estamos al servicio de lo por pensar”

⁶⁹ Los que no transforman el lenguaje en un cementerio de palabras o columbario, del que hablaba Nietzsche en *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Heidegger asume la crítica hecha a la metafísica occidental por parte de Nietzsche.

⁷⁰ *Hölderlin y la esencia de la poesía*, de Martin Heidegger, editorial *Anthropos*, Barcelona, 1989, pág. 30: “Si llegáramos a comprender esta esencia de la Poesía: que es la Poesía fundación del Ser por la palabra de nuestra boca, podríamos presentir algo de la verdad de aquella otra palabra que de la boca de Hölderlin salió después, mucho después, de arrebatado por la locura, y acogido por ella en las sombras de la noche mental.”

“Pero el destino mundial se anuncia en la poesía sin que ya se haga patente como historia del ser. El pensar histórico-mundial de Hölderlin, que tiene la palabra en el poema *Andenken*, es por ello esencialmente más original y en consecuencia más propio del futuro que el mero cosmopolitismo de Goethe. Por esta misma razón la referencia de Hölderlin a lo griego es algo esencialmente distinto del humanismo...”⁷¹.

En esa situación, la única trascendencia posible del hombre, según Heidegger, era la muerte, que acababa poniendo de manifiesto, como ya dijimos anteriormente, el conjunto de posibilidades del ser, es decir, que no existía posibilidad para el ente humano, el “*Dasein*”, mientras vivía, de trascender el ser, es decir, que el ser, el gran olvidado en la historia del pensamiento occidental, era el único donador de sentido en la existencia humana, es decir, que toda la posibilidad de sentido se encontraba en el ser, es decir, que el ámbito del ser es el ámbito de la potencialidad, en el sentido de conjunto de posibilidades⁷², de la existencia del *Dasein*, es decir que el ser es la esencia, como potencia o campo de posibilidades⁷³, del *Dasein*, es decir que el *Dasein* es una existencia que tiene su esencia en el ser, es decir, que, podríamos decir, que el ser es más autónomo que el *Dasein*⁷⁴, porque el *Dasein* es el ser que ya ha elegido, estar al

⁷¹ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1985, pág. 93.

⁷² *IH*, pág. 107, dice: “Heidegger busca una posibilidad que no sea la consecuencia o la precursora del acto y separa, por ende, la noción de la posibilidad de la noción de acto, lo cual permite a la posibilidad ser siempre posibilidad; no en vano, en el momento en que es agotada lo que tenemos es la muerte.”

⁷³ *DEHH*, págs. 109-111: “Para el *Dasein*, ser es comprender el ser. Comprender el ser es existir, de tal manera que “en la existencia le va la existencia misma”... “Ser-en-el-mundo” es un modo de existencia dinámico. Dinámico en un sentido muy preciso. Se trata de la “δύναμις” de la posibilidad... de la posibilidad concreta y positiva, de aquella que se expresa cuando se dice que se puede esto o aquello, que se tienen posibilidades respecto de las cuales se es libre... Posibilidades ellas mismas posibilitadas por la posibilidad fundamental de ser-en-el-mundo, es decir, de existir en vista de esta existencia misma. Ese carácter dinámico de la existencia constituye su paradoja fundamental: la existencia está hecha de posibilidades que, sin embargo, justamente en tanto que tales, se distinguen de ella al precederla... El hombre está *siempre* arrojado en medio de posibilidades respecto de las cuales *siempre* ya está comprometido, *siempre* ha aceptado o rehusado. No se añaden a su existencia desde el exterior como accidentes...son modos de su existencia, pues existir para el hombre justamente equivale a aceptar o rehusar sus propias posibilidades... Para traducir la intimidad de esta relación entre el *Dasein* y sus posibilidades podemos decir que no se caracteriza por el hecho de *tener* posibilidades, sino de ser sus posibilidades... *Ser-en-el-mundo* es ser sus posibilidades... *Ser sus posibilidades es comprenderlas*... Pero esto no significa un retorno a la noción de conciencia interna... En el lugar que la filosofía tradicional reservaba a la conciencia,... Heidegger introduce la noción de *Dasein que comprende sus posibilidades* pero que, en tanto que comprensor, lleva a cabo *ipso facto* su destino, su existencia ahí delante”.

⁷⁴ *TI*, pág. 69: “La ontología heideggeriana que subordina a la relación con el ser toda relación con el ente, afirma el primado de la libertad con respecto a la ética. Ciertamente, la libertad que la esencia de la

cuidado del ser⁷⁵, hecho que, posteriormente dirá, se realiza a través del “acontecimiento apropiador” o “evento”, es decir, “ereignis”, momento en que el poeta se siente llamado por el ser, se pone a la escucha del ser y ya no puede elegir otra cosa.

Algunos consideran que esta versión, que induce a pensar que el *Dasein* se encuentra en manos del ser, no es correcta, dado que, por ejemplo, para Heidegger la esencia de la Poesía consiste en que la Poesía es la fundación del Ser por la palabra de nuestra boca. Eso parece querer decir que el poeta es el creador del ser. Pero tal cosa no es cierta porque, en “Hölderlin y la esencia de la poesía”, el propio Heidegger dice: “¿O reconoceremos más bien que este poeta, con descomunal ímpetu, se adentra por el pensamiento poético hasta el fundamento y el centro del Ser?”⁷⁶. En esta frase se ve, claramente, que el poeta funda el ser porque es capaz de llegar al fundamento o centro del Ser, es decir, de un ser que no espera al poeta para existir, sino que ya existe, aunque todavía nadie le ha dado el nuevo nombre, adecuado a su nueva venida, según los nuevos signos que los nuevos dioses, todavía sin nombre, hacen a los hombres. Eso lo dice Heidegger, en la obra mencionada anteriormente, con estas palabras:

“Ciertamente que toda fundación es donación libre; y Hölderlin ha oído que se le decía: *“Poetas, sed libres cual golondrinas”* (IV, 168). Empero esta libertad no es arbitrariedad sin riendas y deseo con caprichos, sino suprema necesidad.

verdad moviliza no es, en Heidegger, un principio de libre albedrío. La libertad surge a partir de la obediencia al ser: no es el hombre el que sostiene la libertad, es la libertad la que sostiene al hombre.”

⁷⁵ Estar al cuidado del ser es consecuencia inmediata del acontecimiento apropiador, ereignis, en el que ser y *Dasein*, en su mutua pertenencia, generan la unidad de la identidad, tal como dice Heidegger en *Identidad y diferencia*, editorial *Anthropos*, Barcelona, 198, pág. 85: “La mutua *pertenencia* de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. En la com-posición reina un extraño modo de dar o atribuir propiedad. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de propiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis*.”

Al mismo tiempo, se muestra aquí, en ese estar al cuidado, la estructura del cuidado, propia de la situación auténtica, que Heidegger ya dejó clara en *El ser y el tiempo*, Editorial Fondo de cultura económica, Madrid, 1982, pág. 202: “A la estructura ontológica del “ser ahí” es inherente la comprensión del ser. Siendo, es el “ser ahí abierto para sí mismo en su ser. El encontrarse y el comprender constituyen la forma de ser de este “estado abierto”. ¿Habrá en el “ser ahí” un encontrarse comprensor en que él sea abierto para sí mismo de un modo señalado?... Como un encontrarse que satisface semejantes requisitos metódicos se da por base al análisis el fenómeno de la *angustia*... La angustia, como posibilidad del ser del “ser ahí” y a una con el “ser ahí” mismo abierto en ella, da la base fenoménica para apresar en forma explícita la totalidad original del ser del “ser ahí”. Este ser se desemboza como cura (cuidado). La definición ontológica de este fundamental fenómeno existencial pide que se lo deslinde de fenómenos que al pronto pudieran identificarse con él. Tales fenómenos son la voluntad, el deseo, la inclinación y el impulso. La cura no puede derivarse de ellos, porque ellos mismos están fundados en ella”.

⁷⁶ *Hölderlin y la esencia de la poesía*, de Martin Heidegger, editorial *Anthropos*, Barcelona, 1989, pág. 37.

La poesía en cuanto fundación de Ser, se halla *doblemente atada*....

Hacer poesía es de suyo hacer entrega de nombres a los dioses.

Mas, por otra parte el vocabulario poético no llega a poseer su fuerza denominativa si los Dioses mismos no nos ponen en trance de palabra.

¿Cómo hablan los dioses?

(...) por signos;

Que desde antiguo tal es la palabra de los Dioses.

El decir del Poeta es un sorprender estos signos para significarlos, amplificándolos, a su Pueblo. Y este sorprender tales signos es recibirlos, y a la vez darlos de nuevo...”.⁷⁷

Está claro, por lo que el propio Heidegger acaba de decir, que el nuevo sentido del ser está ya expresado en los signos que los nuevos dioses (nuevos paradigmas históricos en un sentido, económico, político, religioso, social) hacen al poeta.

En definitiva, se puede decir que el ser, para Heidegger, pero también para Lévinas, en tanto en cuanto lo critica, es la totalidad, que hace referencia al sistema de Hegel, donde se identifican razón, estado e historia⁷⁸. Pero debe quedar claro que el ser en Heidegger es entendido de forma diferente al ser en Hegel. El ser para Hegel es el espíritu o la idea, es decir, en último término, ente, y, por tanto, sigue la tradición metafísica occidental y la culmina⁷⁹. Mientras que, para Heidegger sería el existir del *Dasein*, cuyo ser, el “asistir de lo presente”, se manifiesta en la comprensión del ser, es decir, el pensar. Por eso, aunque, igual que en Hegel, para Heidegger el ser se identifica con el pensar, sin embargo, mientras que, para Hegel, el pensar es concepto sustantivo que representa el resultado como la historia del devenir de la idea, sin embargo, para Heidegger, el pensar es verbo, es la “asistencia del presente” (“eon”)⁸⁰, es decir, es la actividad del *Dasein* en la pretensión de comprender el ser. Con lo que podemos acabar

⁷⁷ Op. cit., págs. 35-36.

⁷⁸ Para decir esto me baso en la Introducción a *TI*, que realiza, Daniel E. Guilloit, sobre todo en el capítulo en el que habla *acerca de Kant y Hegel*.

⁷⁹ Vuelvo a repetir que es un ente en devenir que se acerca al concepto de existencia.

⁸⁰ En *¿Qué significa pensar?*, de M. Heidegger, editorial Nova, Buenos Aires, 1972, pág. 234, se dice: “...la esencia del pensar se determina por lo que hay que meditar: por el asistir de lo presente, por el ser del ente. Pensar recién llega a ser pensar cuando se piensa en el *Αἰών* (eon): aquello que esta palabra nombra propiamente, y esto quiere decir, tácitamente. Esto es la duplicidad de ente y ser; es lo que propiamente da que pensar. Lo que se da de esta manera es el don de lo más problemático”.

diciendo que, para Heidegger, el ser del pensar es el pensar del ser. Es decir, que ser y pensar se identifican.

En ese sistema el todo domina sobre la subjetividad. Es "orden". "Está configurado por el conjunto de relaciones que se establece entre todos los seres que habitan el espacio del universo que soporta el "Sí mismo"". Ese conjunto de relaciones permanece aun con la desaparición de un "Sí mismo". Esa malla de relaciones ordenada por el entendimiento humano que Hegel confundió con el desarrollo del espíritu en el mundo, no es más que una superficial red supurada por la capacidad cognoscitiva del hombre (según Nietzsche), cuyo único sentido procede de la necesidad de supervivencia manteniéndose, como actitud auténtica, al cuidado de esa totalidad que le constituye.

En definitiva, el ser, según Heidegger (el último Heidegger), conexión de tierra, cielo, dioses y hombre, expresado en Pueblo, elige al poeta, que a través de un Poema único⁸¹, estará destinado a manifestar la verdad ("dicho"), que se encuentra predeterminada en la totalidad del ser como pensar que es el "decir". Es decir, el ser revela la verdad al poeta elegido, que se encuentra siempre a la escucha. Estar a la escucha significa vigilar continuamente los signos que los dioses, los nuevos dioses, le envían con el fin de que pueda alcanzar el centro o el fundamento del ser, del nuevo ser.

Pasamos ahora a ver la visión de Lévinas acerca del ser. En primer lugar, está de acuerdo con Heidegger en el hecho de que occidente ha olvidado el ser, es decir, el verdadero concepto de ser. En ese sentido, considera a Heidegger como un filósofo revolucionario⁸².

En segundo lugar, de ninguna manera estaría de acuerdo Lévinas con la idea de que el hombre recibe su sentido del ser y de que el sentido del ser es histórico y es aprehendido por un grupo de élite, ciertos poetas, que son los únicos que se encuentran a la escucha del ser⁸³. Y ello lo dice, respecto a que el ser proporciona el sentido al hombre, porque, por un lado, la verdad no es el tesoro que ha de ser revelado al hombre,

⁸¹ En *El habla en el poema*, ensayo que pertenece a *El camino al habla (Unterwegs zur Sprache)*, de M. Heidegger, Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1987, en la pág. 35, se dice: "Todo gran poeta poetiza sólo desde un único Poema. La grandeza se mide por la amplitud con que se afianza a este único Poema y por hasta qué punto es capaz de mantener puro en él su decir poético".

⁸² Lévinas transmite continuamente su admiración por Heidegger como pensador, sobre todo por la realización de *Ser y tiempo*. En *El*, en la página 35 dice: "Mi admiración por Heidegger es sobre todo admiración por *Sein und Zeit*".

⁸³ La actitud normal del *Dasein*, para Heidegger, es la inauténtica, es decir, aquella en la que el *Dasein* se encuentra sometido a la dictadura del "uno" o del "se". Pocos son los que, en ese estado, son capaces de escuchar la llamada del ser a su cuidado.

sino, más bien, el verdadero tesoro se encontraría en la enseñanza, la belleza y el bien, lo que no va a darse por vía ontológica, sino metafísica (ética); y, por otro lado, siendo consecuente con lo anterior, la verdad es un producto secundario, de orden gnoseológico, que depende de la revelación, a través de la enseñanza, de lo bello y lo bueno, que pertenecen al orden estético y ético.

Por otra parte, respecto a que exista solamente un pequeño grupo de poetas capaces de expresar el sentido del ser, Lévinas aduce que no existe solamente un poeta o un grupo de poetas elegidos para alcanzar tal revelación, sino que cualquier hombre, está capacitado para recibirla si es capaz de ponerse ante el “rostro” del “Otro” en actitud comprometida (asignada a su pesar desde tiempo inmemorial) y respetuosa. Partiendo de ese punto, se puede decir que el ser, para Lévinas, es, en realidad, la cosificación del decir, es decir lo “dicho”, al no poder mantener (el decir), irremediablemente, la promesa hecha al “Otro” de cuidar de él.

En tercer lugar, para Lévinas, Heidegger, y toda la filosofía occidental, olvidan al “Otro”. Lo que quiere decir nuestro filósofo es que toda la historia de la humanidad, para la filosofía occidental, ha tenido como protagonista a un ente que, en su pretensión de subsistir, genera todo lo que existe, forja su propio camino, ya sea por obra de la naturaleza, por mandato del espíritu o por revelación del ser. Tal ente es un todo homogéneo, capaz de conocer cualquier cosa a partir de sí mismo o de su interrelación con el medio. Que Heidegger asuma la interrelación entre seres humanos en el “mundo de vida”, tal como Husserl consideraba, no quiere decir que el conocimiento de la realidad pueda tener, para él, diversas perspectivas de manera que la perspectiva de cada ser sea absolutamente necesaria y diferente a los demás⁸⁴, sino, más bien significa que podemos estar seguros de que nuestro conocimiento es correcto, porque lo mismo que yo pienso acerca de una realidad es también pensado por otros muchos seres como yo, a los que conozco, según Husserl, porque el propio yo los ha constituido⁸⁵, es decir, que

⁸⁴ Esa es una interpretación que pertenece a Ortega y Gasset.

⁸⁵ Según Husserl, el otro es constituido por el yo. El proceso de constitución a que se alude es como sigue. Se parte de la reducción a la esfera primordial del ego, que sirve de motivación para la intracepción ("Einfühlung). Resultado de ésta es una modificación -por representación ("Vergegenwärtigung)- de la propia esfera primordial del ego como "otra", como "primordialidad ajena". Como consecuencia de esta modificación, con el "cuerpo ajeno" representado en mi esfera primordial adquiere validez ontológica un yo modificado, que actúa en su cuerpo (Leib) "primordial". Ahora bien, su cuerpo primordial -en el aspecto físico y psicofísico ("Leibkörper)- es, en síntesis, idéntico al cuerpo físico (Körper) interpretado por mí, analógicamente, como cuerpo psicofísico ("Leib"), "como si mi propio cuerpo ("Leib") estuviera allí". Se produce así, a juicio de Husserl, una cobertura ("Deckung") de

los otros solo sirven para ratificar mi posición, mi conocimiento. Por tanto, en realidad el “Otro” es simplemente un alter ego cuya perspectiva es interesante no porque es diferente, sino porque corrobora la mía, la de mí mismo, la del “mismo”.

Así pues, podemos ver que el concepto de revelación, como ya hemos explicado, es distinto en ambos autores. Dado que, por un lado, para Heidegger, la revelación procede del ser, mientras que, por otro lado, para Lévinas, procedería del “Otro”.

Pero, además, también podemos ver que, aunque los conceptos heideggerianos de “decir” y “dicho” sean semejantes a los que emplea Lévinas, sin embargo, su atribución y significado es completamente opuesto. Ahora veremos por qué.

En primer lugar, para Heidegger, el concepto de “decir” representa la capacidad de revelación del ser, es decir es el modo como el ser se revela⁸⁶ al *Dasein*, mientras que, para Lévinas, ese mismo concepto del “decir”, representa la capacidad de revelación del “Otro” a través de la actitud comprometida, de ser ya asignado, del “mismo”. Es decir, es la voz del ser humano, sin palabras todavía, inspirada por el “Otro”.

En segundo lugar, lo “dicho”, para Heidegger, es la voz del poeta inspirada por el ser, mientras que, para Lévinas, representaría al propio ser en sí mismo. Para el filósofo francés, el ser, como lo “dicho”, es el lenguaje en el que el pensamiento se expresa. Es el lenguaje en el que lo “otro que ser” se reifica. Es el lenguaje en el que,

la esfera primordial ajena con la mía, aunque la doble reducción impida una confusión de ambas, en virtud de la ley que, basada en el tiempo fenomenológico, distingue entre el acto de la intracepción y su objeto. Como consecuencia de la modificación en cuestión se hace efectiva una de las posibles alteraciones de mi esfera primordial; a saber, se produce en ella el efecto de un "autoextrañamiento (Selbstentfremdung), una proyección de mi esfera primordial en el cuerpo ("Leib") del "otro". Y, consiguientemente, hay que pensar que en la esfera primordial de cada "otro" se produce también ese proceso de autoextrañamiento. De este modo se da lugar a una multiplicación de las "esferas primordiales" o "mismidades", a una "multiplicación de sí mismo" ("Selbstvervielfältigung). Así se accede a una pluralidad coexistente: la totalidad de todos los "otros" ("Allheit der Fremden"), entre los que yo soy experimentado como un "otro", como un yo ajeno para cada "otro", constituyendo así la comunidad de los recíprocamente extraños entre sí". Esta comunidad de yoes mutuamente "otros" se hace posible gracias a una retroproyección intencional de la intracepciones por las que el "otro" adquiere validez desde la primordialidad: "Yo soy para mí, y para todo otro yo lo que es para mí, sujeto de su primordialidad y de las intracepciones por él motivadas; y para todo yo es todo otro sujeto de su intracepción respecto de los otros, que a su vez son sujetos de intracepción (Einfühlung), todos los otros se hallan "implícite" representados como otros de todos los otros, y yo mismo en el modo originario, pero siendo un yo como todos los yos; en todos los cuales, como en mí, se da la "propia apercepción de sí mismo por vía de autoextrañamiento ("Int. III", H. XV, p. 635) (Tomado de *Husserl y la crisis de la razón*, de Isidoro Gómez Romero).

⁸⁶ En *Unterwegs zur Sprache*, de M. Heidegger, Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1987, en el ensayo *El camino al habla*, en la pág. 241, se dice: “El Decir es el modo por el que habla el advenimiento apropiador: el modo no tanto como modalidad o género, sino como el μέλος (melos) el canto que cantando dice. Porque el Decir apropiador lleva lo presente al esplendor desde su propiedad, desde aquello adonde pertenece como presencia, lo alaba, esto es, lo enaltece a su ser propio”

irremisiblemente, se tematiza el “decir”. Lo “dicho”, como lenguaje predicativo, se iguala a la esencia temporalizada. Se identifica con el logos del ser⁸⁷. Es el propio simbolismo del “saber”, su núcleo⁸⁸.

Por tanto, el ser, o lo “dicho”, “es lo desvelado, lo tematizado -aquello en lo que el pensamiento tropieza y se detiene, pero que al instante recupera”⁸⁹.

En definitiva, podríamos decir que, para Lévinas, el “decir” es sentido, mientras que lo “dicho” es ser. Y, puesto que el decir procede del “Otro”, y lo dicho no es más que el decir reificado, hemos de concluir que la ética, la relación con el “Otro”, da sentido a la ontología⁹⁰.

1.2. El “hay”

Otra de las perspectivas desde la que puede ser visto el ser, según Lévinas, es la del “hay”, en la que se nos muestra el ser sin existente. Se nos ofrece una buena explicación de tal concepto en *El tiempo y el Otro*⁹¹, libro de Lévinas en el que pretende mostrar que el tiempo no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás⁹². Al hablar en ese libro de la noción de soledad, como categoría del ser, menciona el concepto de “hipóstasis” como aparición del sujeto. La “hipóstasis” es el acontecimiento en el que el existente se liga a su existir, pero lo hace en un ámbito que es existencia pura sin existente. Ese existir sin existente tiene su antecedente, según Lévinas, en el concepto heideggeriano de “Geworfenheit”, traducido por “el hecho de ser arrojado a...” la existencia”⁹³. Según el significado de dicho concepto, sucede como si, antes de la aparición del existente, todo lo que hubiese fuese mera existencia sin existente. Posteriormente dice:

⁸⁷ DOMS, pág. 90: “No hay *esencia* ni ente detrás de lo Dicho, detrás del Logos. Lo Dicho como verbo es la *esencia* de la *esencia*. La esencia es el hecho mismo de que haya tema, ostentación, doxa y, por tanto, verdad. La esencia no solamente se traduce, sino que se temporaliza en el enunciado predicativo”.

⁸⁸ DOMS, pág. 90: “Por tanto, el lenguaje como Dicho puede concebirse como un sistema de nombres que identifica entidades y, en consecuencia como un sistema de signos que duplica los entes que designan substancias, acontecimientos o relaciones mediante sustantivos o distintas partes del discurso derivadas de los sustantivos que designen identidades...”.

⁸⁹ RS, pág. 104.

⁹⁰ El concepto de ontología en Lévinas tiene un significado diferente al que tiene en Heidegger, por eso no estaría mal encontrar un nuevo nombre. Para esa consecución me emplazo.

⁹¹ TO, ediciones Paidós, Barcelona, 1995.

⁹² TO, pág. 79.

⁹³ TO, pág. 83.

"¿Cómo aproximarnos a este existir sin existente? Imaginemos el retorno a la nada de todas las cosas, seres y personas... Tras esa destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa, sino sólo el hecho de que "Hay"... La ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: como el lugar en el que todo se ha hundido, como una atmósfera densa, plenitud del vacío o murmullo del silencio...Queda el "campo de fuerzas" del existir impersonal. Algo que no es sujeto ni sustantivo... Es un hecho anónimo... Es impersonal como "llueve" o "hace calor"... Irremisible existir puro... El existir al que intentamos aproximarnos es la acción misma de ser, que no puede expresarse mediante ningún sustantivo, que es verbo"⁹⁴.

Lévinas considera que comprender el significado de la noción de insomnio puede acercarnos a entender el atributo de anónimo en el concepto de "hay".

"Lo característico de insomnio es la conciencia de que no hay descanso final, es decir, que no hay modo alguno de abandonar la vigilia en la que nos mantenemos. Vigilia sin objeto... El presente queda adherido al pasado, es todo él herencia del pasado, sin ninguna renovación... El tiempo no parte aquí de punto alguno, tampoco se aleja ni se difumina"⁹⁵.

De ese mismo modo, según Lévinas, el "hay", y el modo que tiene el existir de afirmarse en su propia aniquilación, se caracterizan por una vigilia sin recurso posible al sueño. Vigilia sin recurso a la inconsciencia, sin posibilidad de retirarse al sueño como a un dominio privado. Tal existir no es un "en sí", que significaría ya la paz, es precisamente ausencia de todo "Sí mismo", es un "sin-sí-mismo". "Podemos, de este modo, definir el existir mediante la noción de eternidad, ya que el existir sin existente carece de punto de partida"⁹⁶. Más abajo, en el mismo libro, Lévinas dice que,

"si se tratase de relacionar la noción de "hay" con alguno de los grandes temas de la filosofía clásica, pensaría en Heráclito. Y no tanto en el mito del río en el que es

⁹⁴ *TO*, pág. 83-84.

⁹⁵ *TO*, pág. 85.

⁹⁶ *TO*, págs.85-86.

imposible bañarse dos veces, sino en la versión que del mismo ofrece el "Crátilo"⁹⁷: un río en el que es imposible bañarse ni siquiera una sola vez; no es posible constituir la fijeza propia de la unidad, forma de todo existente, en un río en el que desaparece el elemento último de fijeza respecto del cual el devenir resulta comprensible"⁹⁸.

Ese existir sin fisuras, ese ser puro del que es imposible escapar, es el "hay".

"La noción de ser irremediabilmente sin salida constituye el absurdo fundamental del ser. El ser es el mal, no porque sea finito, sino porque carece de límites. La angustia, según Heidegger, es la experiencia de la nada"⁹⁹. ¿No se trata más bien -si por muerte entendemos nada- del hecho de que es imposible morir?"¹⁰⁰.

Por otra parte, considera Lévinas que es paradójico caracterizar el "hay" por la vigilia, como si realmente existiese en él una especie de conciencia, pero, para el filósofo, lo que caracteriza realmente a la conciencia no es su estado de vigilia sino su posibilidad de sueño. "Sin duda, la conciencia participa ya de la vigilia. Pero lo que la caracteriza específicamente es el conservar en todo momento la posibilidad de retirarse "tras ella", para dormir. La conciencia es el poder de dormir"¹⁰¹.

En resumen, el "hay" es la esencia del ser en su significado de algo neutro. Sería lo que queda tras privar al ser del ente. Es el rumor anónimo e insensato del ser.

Y, por fin, Lévinas dice en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* que el "hay" "es todo el peso que grava la alteridad soportada por una subjetividad que no la

⁹⁷ Libro de Platón, *Crátilo* o "de la exactitud de las palabras", Editorial Aguilar, "Obras completas", Madrid, 1990. Lévinas no estaría de acuerdo con Platón en que el ser, cambio continuo, se fija porque el sujeto, a través del conocimiento, lo fija, sino que el sujeto fija el ser a través de la responsabilidad. El nombre, como elemento fijador del ser, no es producto de un proceso cognoscitivo, sino el reflejo de la asunción de la responsabilidad por el "Otro". El verbo, actividad, refleja el ser, mientras que el nombre, expresión del sujeto, que solamente existe si se comporta como tal, es decir, asumiendo su responsabilidad, expresa lo otro que ser, la intersubjetividad humana, que tiene su fundamento en la escucha del "Otro". La responsabilidad fija al ser, le da significado y sentido.

⁹⁸ *TO*, pág. 86. Tal descripción recuerda a la de la "materia divisa" de Platón, sobre la que se proyectaba, de alguna manera el orden de las ideas eternas y en la que caía el alma de los hombres, generando el orden empírico. Ese concepto tiene su origen en la teoría de los atomistas Leucipo y Demócrito, para los que en la base del ser no existía orden alguno, sino movimiento perpetuo sin sentido.

⁹⁹ También lo es para Lévinas quien, en *IH*, dice: "La angustia nos revela en el mundo la marca de la nada, oculta la contemplación que pretende descubrir el absoluto. Pues, justamente, la contemplación está ciega para la nada. La nada no está en el mundo como una entidad. No puede ser pensada. Los antiguos tenían razón al decirlo, la nada sólo puede ser angustiante."

¹⁰⁰ *TO*, pág. 87.

¹⁰¹ *TO*, pág. 88.

funda”¹⁰². Por tanto, el “hay” sería el ámbito en el que se encuentra todo aquello que no posee conciencia, pero también es el lugar en el que habitan aquellas conciencias que no han asumido su responsabilidad por el “Otro” y se manifiestan, no como existentes, sino como pura existencia. Esto último significa que, cuando no asumimos nuestra responsabilidad por el “Otro”, permanecemos alienados en la esencia como una cosa entre las cosas, sin que le sea posible a la responsabilidad fijar al “mismo” en el “Sí mismo”. En este último caso, también el “Otro” queda convertido en cosa.

Y aquí podemos encontrar la diferencia más importante entre los dos autores.

Para Heidegger, lo primario y esencial del hombre no es responsabilizarse por el “Otro”, sino por el cuidado del ser, como historia que se manifiesta en su morada, es decir, el lenguaje. Para Lévinas, lo primario y esencial del hombre no es el cuidado del ser, sino responsabilizarse por el “Otro”, cuyo “rostro”, a distancia infinita, solamente expresable, como hemos visto, en el decir, hace nacer la palabra, el espacio, el tiempo, el movimiento, el pensamiento, la historia...

En conclusión, se puede decir que, mientras que, para Heidegger, el ser es la totalidad de posibilidades (esencia, potencia) de los entes (existencia), y el medio en el que el ente humano se realiza y a cuyo cuidado se encuentra, manifestando su verdad en forma de poema único¹⁰³ escrito por un poeta elegido por el propio ser (configurado por la unión de los cuatro elementos) para hablar a su Pueblo; sin embargo, para Lévinas, el ser está configurado por el “decir” reificado en “dicho”, resultado, como veremos, de la obra de arte vital, transformada en “decir”, de muchos seres humanos que, a lo largo de la historia, envejecieron, se esforzaron, con el fin de alcanzar el “rostro” del “Otro” y se comprometieron, asignados desde el principio de los tiempos, en su cuidado.

Y, precisamente, el ámbito, completamente diferente del “hay”, en el cual, como veremos, es posible el “decir”, el espacio del “Encuentro”, recibe, para Lévinas, el nombre de gozo.

Así pues, según Lévinas, el hombre habita en el gozo, independiente del “hay”, como existente, más allá de la guerra y la tematización a través del pensamiento, propias

¹⁰² DOMS, pág. 244.

¹⁰³ En *El habla en el poema*, ensayo que pertenece a *Unterwegs zur Sprache*, de M. Heidegger, Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1987, en las págs. 35 y 36, se dice: “Todo gran poeta poetiza sólo desde un único Poema. La grandeza se mide por la amplitud con que se afianza a este único Poema y por hasta qué punto es capaz de mantener puro en él su decir poético... Desde el lugar del Poema único brota la ola que cada vez remueve su decir en tanto que decir poético”.

del ser, envuelto por los elementos en un espacio y un tiempo propios, amenazado constantemente por la totalidad, pero defendido contra ella por el siempre nuevo flujo de sentido que proviene del “rostro” del “Otro”, lo que le permite actuar, pretendiendo hacer de su vida, como también veremos más adelante, una obra de arte.

Hemos dicho que el ser humano, en el gozo, se encuentra ya independiente del “hay”. Lo que quiere decir que, en el marasmo de la existencia neutra (sin existente) del “hay”, puro verbo, aparece un existente, el nombre.

Puesto que el concepto de “hay”, como existencia pura sin existente, que se aproxima al concepto de ser en Heidegger, ha quedado ya suficientemente explícito, me encargaré de explicar el concepto de “existente”. Todo ello con el fin de seguir adentrándonos en el significado del concepto y el ámbito del gozo en Lévinas.

En principio, a la aparición del “existente”, es decir, algo distinto al ser o a su pura esencia, que sería la existencia, la denomina Lévinas “ateísmo”. Por tanto,

“por ateísmo, comprendemos, así, una posición anterior a la negación o afirmación de lo divino, la ruptura de la participación (en el ser) a partir de la cual el yo se implanta como el “mismo” y como yo. Es ciertamente una gran gloria para el creador haber puesto en pie un ser capaz del ateísmo, un ser que, sin haber sido “causa sui”, tiene la mirada y la palabra independiente y es *en lo de sí*”¹⁰⁴.

Es decir, habita en un lugar familiar, adecuado para él¹⁰⁵. Al acontecimiento en el que ese ente existente aparece ya separado del ser, de la esencia, de la existencia pura, del “hay”, lo denomina Lévinas, en un principio, “hipóstasis”. Y, posteriormente, denominará gozo al ámbito en el que tal acontecimiento se ha desarrollado.

Explicaré brevísimamente, en principio, el concepto de “hipóstasis”, para centrarme después, más ampliamente, como concepto fundamental de mi tesis, en el de gozo, puesto que, a partir de él, encontraremos el de “estar contento”, núcleo, como ya he dicho, del gozo, siempre teniendo en cuenta el pensamiento de Lévinas expresado en sus libros.

¹⁰⁴ *TI*, pág. 82.

¹⁰⁵ Esto aleja absolutamente a Lévinas de la interpretación protestante del cristianismo y le acerca a la católica.

2. Conceptos fundamentales de Lévinas

2.1. “Hipóstasis”

“Hipóstasis” como existencia de un existente

En *El tiempo y el Otro*¹⁰⁶, libro en el que aparece mencionado por primera vez ese concepto, Lévinas define “hipóstasis” como "el acontecimiento merced al cual el existente se liga a su existir", es decir, el momento en que el ente aparece y desaparece la soledad del mero existir o “hay”. Es el momento en que aparece una conciencia. Posición de un “existente” en el ser que, en cuanto “hay”, lo sumerge. La “hipóstasis” supone una inversión de la relación entre la existencia y el existente. Evidentemente, dice Lévinas, que no podemos explicar "por qué" se produce: no hay una física de la metafísica. Simplemente mostrar el significado de la “hipóstasis”. Para que pueda haber un existente en este existir anónimo, es preciso que sea posible una salida de sí y un retorno a sí, es decir, según Levinas, la acción propia de la identidad (que se da en la conciencia). Debido a su identificación, el “existente” está ya encerrado en sí mismo: es mónada y soledad. El acontecimiento de la “hipóstasis” es el presente¹⁰⁷. Conceptos relacionados con el de “hipóstasis” en la obra antes mencionada son: libertad, soledad, presente, materialidad.

“Hipóstasis” como libertad

En primer lugar, respecto al término de “libertad”, en *El tiempo y el Otro*, se nos habla de un tipo de libertad que está unido a la idea de “hipóstasis”. La “hipóstasis” o "la aparición de un existente es la constitución misma de un poder, de una libertad en un existir que, en cuanto tal, permanecería radicalmente anónimo"¹⁰⁸. Es decir, que la

¹⁰⁶ *TO*, pág. 82.

¹⁰⁷ *TO*, págs. 88-89.

¹⁰⁸ *TO*, pág. 89.

libertad aparece con el existente, o lo que es lo mismo, "la "hipóstasis" es libertad"¹⁰⁹. El "existente es dueño del existir"¹¹⁰, y en eso consiste su primera libertad.

"No se trata aún de la libertad del libre arbitrio, sino de la libertad del comienzo... Esta libertad está incluida en todo sujeto por el hecho mismo de que haya sujeto, de que haya ente. Es la libertad del propio dominio del existente sobre el existir"¹¹¹.

"Hipóstasis" como soledad

En segundo lugar, respecto al concepto de "soledad" podemos decir, en principio, que es una categoría del ser¹¹². Lévinas rechaza la concepción heideggeriana que contempla la soledad en el seno de una relación previa con "Otro". Aunque dice Lévinas que, antropológicamente, esa noción es incontestable, sin embargo juzga que es oscura ontológicamente. La soledad es la unidad indisoluble entre el existente y su existir. La soledad no puede superarse mediante el conocimiento, ya que, mediante el conocimiento, el objeto resulta -se quiera o no- absorbido por el sujeto y la dualidad desaparece. Tampoco se puede superar mediante un éxtasis, ya que en el éxtasis el sujeto es absorbido por el objeto y retorna a su unidad. Sin embargo, con la muerte no se establece una relación en la que el sujeto vuelva a su soledad. "En el fenómeno de la muerte la soledad se asoma al límite de un misterio... Ante la muerte no se produce la absorción de un término por el otro"¹¹³. Termina Lévinas diciendo respecto a la muerte: "Mostraremos, finalmente, el modo en que esa dualidad que se anuncia en la muerte se convierte en relación con los demás y en tiempo"¹¹⁴. Posteriormente, en el mismo libro, Lévinas nos dice que

"la soledad es la unidad misma del existente... El sujeto está solo porque es uno. Se precisa tal soledad para que exista la libertad del comienzo, el dominio del existente

¹⁰⁹ *TO*, pág. 91.

¹¹⁰ *TO*, pág. 91.

¹¹¹ *TO*, pág. 91-92.

¹¹² *TO*, pág. 78.

¹¹³ *TO*, pág. 79-80.

¹¹⁴ *TO*, pág. 80.

sobre el existir, es decir, en suma, para que haya existente. Así pues, la soledad no es solamente desesperación y desamparo, sino también virilidad, orgullo y soberanía"¹¹⁵.

Por último, puesto que el existente aparece como presente, o desgarrón en el tiempo, y como cuerpo o materialidad, "la soledad no es trágica porque sea privación del "Otro", sino porque está encerrada en la cautividad de su identidad, porque es materia....". Dado que, en el gozo, el hombre ha de conseguir satisfacer su necesidad de alimentos por medio del trabajo, que es esfuerzo y dolor, en ese caso, serán el esfuerzo y el dolor los fenómenos a los que en última instancia se reduce la soledad del existente¹¹⁶.

"Hipóstasis" como presente

En tercer lugar, también en *El tiempo y el otro*, nos dice que el concepto de "presente" está ligado al de "hipóstasis", o aparición del existente:

"El acontecimiento de la "hipóstasis" es el presente. El presente parte de sí mismo o, mejor dicho, "es" la salida de sí mismo. Implica un desgarramiento en la trama infinita -sin comienzo ni fin- del existir. El presente desgarrar y renueva: comienza; es el comienzo mismo. Tiene un pasado, pero a modo de recuerdo. Tiene una historia, pero no es historia"¹¹⁷.

Pero este presente no es para Lévinas tiempo en sí mismo, sino que él habla de un acontecimiento, de un desgarrón que se produce en el ser, de un acontecimiento más allá de una extensión temporal contemplada en una serie lineal de duración. El presente, más que tiempo, es evanescencia.

"Si el presente durase, ello indicaría que había recibido la existencia de alguna cosa precedente, que se beneficiaría de una herencia. Pero es algo que viene de sí mismo. Y

¹¹⁵ *TO*, pág. 92.

¹¹⁶ *TO*, pág. 109.

¹¹⁷ *TO*, pág. 89

no es posible partir de sí mismo a no ser que no se reciba nada del pasado. La evanescencia sería, pues, la forma esencial del comienzo”¹¹⁸.

El presente es un elemento fundamental para entender la identidad del yo. "El presente consiste en un inevitable retorno a sí", es el hecho de que el existente no sólo sale de sí, sino que tiene que retornar a sí irremediabilmente porque el existente se ocupa de sí mismo. "El presente ha desgarrado la trama del existir infinito; ignora la historia; ocurre a partir de ahora... se compromete consigo mismo y conoce así una responsabilidad, se convierte en “materialidad””¹¹⁹.

”Hipóstasis” como materialidad

En cuarto lugar, en el mismo libro, respecto a ese concepto de materialidad, dice Lévinas:

"Estoy a cargo de mí mismo. En esto consiste la existencia material. En consecuencia, la materialidad no expresa la caída contingente del espíritu en el sepulcro o en la prisión de un cuerpo. Acompaña necesariamente la emergencia del sujeto, en su libertad de existente. Comprender el cuerpo de este modo, a partir de la materialidad - acontecimiento concreto de la relación entre Yo y “Sí mismo”- es reducirlo a un acontecimiento ontológico. Las relaciones ontológicas no son vínculos descarnados. La relación entre Yo y “Sí mismo” no es una reflexión inofensiva del espíritu sobre sí mismo. Es toda la materialidad del hombre. Por ello, la libertad del Yo es inseparable de su materialidad... Este carácter definitivo del existente, que constituye lo trágico de la soledad es la materialidad. La soledad no es trágica porque sea privación del “Otro”, sino porque está encerrada en la cautividad de su identidad, porque es materia. Quebrantar el encadenamiento de la materia sería quebrantar lo definitivo de la “hipóstasis”. Ser en el tiempo”¹²⁰.

¹¹⁸ *TO*, pág. 90.

¹¹⁹ *TO*, pág. 93.

¹²⁰ *TO*, pág. 94-95.

La “hipóstasis”, para Lévinas, entendida como la afloración del ente como “existente”, en su presente, no es algo negativo. Porque el ser que nace no existía hasta entonces, no habitaba en un mundo sobrenatural, sobrehumano, hiperouránico, celestial. El nuevo existente no ha sido arrojado al mundo y encerrado en un cuerpo, completamente extraño a su ser, que le condiciona hasta el punto de no permitirse ser lo que es. El presente de tal ser es su materialidad. No existe dualidad espíritu-materia en la que el espíritu sufre. El Yo se transforma en “Sí mismo” en la propia materialidad del cuerpo.

Por otra parte, si esto es así, el hombre es libre, no se encuentra atado a una rémora, no nace en un mundo que cercena, por el propio hecho de nacer, su esencia. El hombre es libre, nace libre, es decir, no sufre en su separación, sino que, en su libertad, encuentra su verdadera esencia. Y su soledad no es un sentimiento trágico propio de aquel que se encuentra necesitado de algo que nunca podrá poseer, ni tampoco de que haya sido separado de algo que era su complemento antropológico u ontológico, sino que es una soledad que procede de la propia estructura separada del existente. Es decir, el existente configura una estructura separada absolutamente del ser. En eso consiste su soledad, en que su figura destaca del ser como fondo. No es una soledad antropológica, propia de aquel que ha sido separado de sus congéneres, significado que Lévinas considera legítimo pero no del todo ontológico. Es, más bien, una soledad ontológica, propia de un ente que se absuelve del ser al identificarse, es decir, que se diferencia de él.

Por tanto, no existe sufrimiento alguno, ni tragedia, en el momento del nacimiento del ente. Más bien, ya veremos, goza y está contento. Estado de ánimo y situación ontológica muy importante para la filosofía de Lévinas, porque solamente se podrá afrontar el “rostro” del “Otro”, es decir, “estar atento”, si, como veremos, el existente como el “mismo” tiene satisfechas todas sus necesidades. Esto último lo veremos en *Totalidad e infinito*, cuando el concepto de “hipóstasis” es sustituido por el de gozo.

2.2. Diferencia entre “Hay” e “hipóstasis”

Por último, será muy aclaratorio, con el fin de entender mejor el concepto de “hipóstasis”, compararlo con el “Hay”.

Mientras que, en la situación "imaginaria" del “Hay” o en la experimentación de la

“nausea”¹²¹, el existente está por entero sometido a la existencia que lo desborda por todas partes, lo encierra desde cualquier sitio y lo agita desde el interior, mientras que en cierto modo se convierte en "objeto antes que en sujeto de un pensamiento anónimo", sin embargo, en la “hipóstasis”, el existente

"lleva el existir como un atributo, es dueño de ese existir lo mismo que el sujeto es dueño del atributo. El existir le pertenece y precisamente merced a ese dominio sobre el existir (dominio del que en seguida consideraremos los límites), merced a ese dominio celoso y exclusivo sobre el existir, el existente está solo”¹²².

Según Lévinas, la clave de ese acontecimiento primordial se halla en el "instante" o “presente”. Frente a la concepción tradicional del tiempo, que ve en el instante un corte abstracto que hace violencia al "continuum" temporal, Lévinas reivindica, como ya veremos cuando hablemos acerca del tiempo, la discontinuidad del instante, en cuya dialéctica interna descubre el proceso de subjetivación del existente. Sin embargo, en *El Tiempo y el Otro*, Lévinas todavía no habla de instante, sino de desgarramiento.

“El acontecimiento de la “hipóstasis” es el presente. El presente parte de sí mismo o, mejor dicho, *es* la salida de sí mismo. Implica un desgarramiento en la trama infinita –sin comienzo ni fin– del existir. El presente desgarramiento y renueva: comienza; es el comienzo mismo. Tiene un pasado, pero a modo de recuerdo. Tiene una historia, pero no es historia.”¹²³

Sólo así el ser humano puede alcanzar su independencia del ser. Sólo así se puede decir que no es el ser humano el dependiente del ser, sino, al revés, es el ser el dependiente del ser humano.

En cada momento será posible un nuevo comienzo. En cada momento la posibilidad de catarsis y la persecución de un sueño. En cada momento la regeneración, la reparación *sub specie aeternitatis*. En cada instante la posibilidad del paraíso. El

¹²¹ En *DE, Salir del ser por una nueva vía*, de Jacques Rollandf, pág. 53: “Es el modo como el existente es sumergido por su existencia y se percibe encadenado al ser en cuanto clavado a su propio ser, en cuanto se impone como hecho de ser. Es una imposibilidad de ser lo que se es. Es la experiencia misma del ser puro.”

¹²² TO, págs. 88-89.

¹²³ TO, pág. 89.

instante es siempre el fundamento de un nuevo comienzo, de una nueva vida, de un nuevo amanecer. No existe abandono al ser o asunción del ser como a la roca en la que encadenamos la existencia, sino que transformamos el ser en masa moldeable, vehículo a nuestro servicio en el que navega nuestra vida al proyectar sobre él la nueva mirada que continuamente se alcanza en el Deseo del “Otro”.

No es la historia la que determina al hombre encadenándolo a su sentido, no es la historia, convertida en ser, el lugar del gozo único, redondo y limitado, sino el hombre quien, en la escucha del “Otro”, introduce el novum, el sentido, el gozo verdadero en el que los hombres buscamos alcanzar una belleza sin nombre, sin límite y sin fin.

La “hipóstasis” es el momento en que, a partir del ser, nace la conciencia, que, en principio, es conciencia del ser, pero también es el momento que hace visible la subjetividad.

Ahora, precisamente, sería conveniente explicar los parámetros espacio-temporales, el aquí y el ahora, en los que se expresa la vida del hombre, del existente.

2.3. El tiempo y el espacio

2.3.1. El tiempo en el que se mueve el hombre

De nuevo, será preciso iniciar este tema relacionando los pensamientos de Heidegger y Lévinas. En la confrontación entre Heidegger y Lévinas acerca del ser vimos que, para Heidegger, el *Dasein* se encuentra enraizado en el ser, de manera que, inspirado por él, el poeta era capaz de alcanzar la verdad del ser. También vimos, sin embargo, que, para Lévinas, el “mismo” podría alcanzar la verdad, como justicia, pero, sobre todo, la belleza y el bien, desde el ámbito de la ética, inspirado por el “Otro”.

La concepción del tiempo, en ambos, debe ser distinta. El enraizamiento en el ser siempre implicaría un tiempo continuo, mientras que la inspiración en el “Otro”, liberado del ser, implicaría, tal como vimos anteriormente al analizar la “hipóstasis” como presente, discontinuidad¹²⁴.

¹²⁴ En *TI*, pág. 291, dice: “No hay pues continuidad en el ser. El tiempo es discontinuo. Un instante no sale de otro sin interrupción, por éxtasis. El instante, en su continuación, encuentra una muerte y resucita. Muerte y Resurrección constituyen el tiempo. Pero tal estructura formal supone la relación del yo con el “Otro” y, en su base, la fecundidad a través de lo discontinuo que constituye el tiempo”.

Por una parte, el tiempo, para Heidegger, es el de la conciencia reflexiva e intencional. Este tiempo del conocimiento es semejante al de Husserl, quien describe el tiempo de la conciencia no como una sucesión discontinua de momentos sino como una estructura en cierto modo extensa, en la que el presente conserva un eco del pasado (“retención”) y preanuncia a la vez el futuro (“protensión”). La conciencia aparece, desde esta estructura, como una corriente, la corriente viva del presente que arrastra consigo el pasado y tiende hacia el porvenir y es por ello a la vez fuente del recuerdo y del proyecto. La conciencia es, pues, esencialmente temporal. La misma intencionalidad no puede tener lugar sino en el tiempo. El propio yo, como principio del flujo consciente, no nos es dado como una cosa de contornos fijos y definidos que está ahí, a nuestra disposición, y que podemos fácilmente reencontrar, sino como una corriente (“Strom”), que corriendo se escurre (“auströmend verströmt”) y que escapa así a nuestro poder objetivador ¹²⁵.

Leyendo *El ser y el tiempo*¹²⁶, nos encontramos con que Heidegger juzga que existen dos concepciones de tiempo. Ellas se corresponden con las dos actitudes que el *Dasein* asume en la existencia, la inauténtica y la auténtica.

La concepción del tiempo propia de la actitud inauténtica contiene en sí la experiencia de la falta de control propia de dicha actitud. En esa actitud, alienada, en la que el *Dasein*, sometido al imperialismo del “uno”, hace lo que hacen los demás y se muestra como una cosa más entre las cosas, se considera al tiempo como un flujo continuo, un ahora constante que proyecta la impresión, en el “ser ahí”, de un determinismo implacable del que no se puede escapar. El *Dasein* se siente, en el tiempo, como dominado por una fuerza, un destino, que, más allá de él mismo, controla su existencia y decide por él.

Sin embargo, en la actitud auténtica, tras la escucha de la llamada del ser, en la que el *Dasein* pretende tomar sus propias decisiones, la estructura del tiempo se descubre a la altura de su subjetividad, como un ahora a partir del que comprendemos, puesto que nos reconocemos, como estando al cuidado del ser, con un proyecto claro, asumido por nosotros, tanto el “entonces” del pasado, como el “luego” del futuro. Y es en ese

¹²⁵ *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol.III, Eusebi Colomer, Biblioteca Herder, Barcelona, 1986, pág. 397-398.

¹²⁶ *El ser y el tiempo*, Heidegger M., Editorial Fondo de cultura económica, Madrid, 1982.

“luego”, en ese futuro en el que se muestra nuestro proyecto, en el que nos podemos reconocer como un ser que cuida del ser¹²⁷.

En Heidegger tal concepción del tiempo como presente que es consecuencia del pasado y es causa del futuro, se nos presenta como una estructura lógica. Podría ser como la estructura de un silogismo, en el que, a partir de dos premisas, pasado (entonces) y presente (ahora), se deduce claramente un futuro (luego). El tiempo es una corriente continua de vivencias estructurada según la lógica convencional propia del ser, puesto que el hecho de que el *Dasein* tome decisiones no implica que sea libre absolutamente, sino que toma las decisiones que, como ente al cuidado del ser, ha de tomar, es decir, que quien realmente toma decisiones es el ser. No existe ninguna trascendencia¹²⁸, nada fuera del juego lógico de los elementos temporales que se suceden unos a otros. Por tanto, en la conciencia, el conocimiento o la reflexión posible, ámbito en el que se manifiesta más claramente el tiempo, de alguna manera está ya determinado, inserto, en ese orden lógico propio del ser y que se parece mucho al que se nos mostraría fundado en el “principio de razón suficiente” en Leibniz. Precisamente, Heidegger interpreta dicho principio juzgando que la ratio de todo lo que existe en un momento dado de la historia depende del modo en que el ser se dispensa, es decir del orden de la venida del ser que se transforma en el lenguaje, el cual, como ya hemos visto, es la casa del ser¹²⁹.

Sucede como si, en el ser, en cada venida temporal, se manifestase una cierta “armonía preestablecida” por la conjunción entre la tierra, el cielo y los dioses y que se desvelaría, a través de un supuesto semejante al “principio de perfección” (también de

¹²⁷ *El ser y el tiempo*, Heidegger M., Editorial Fondo de cultura económica, Madrid, 1982, pág. 438: “En el “luego” se expresa el “curarse de” estando a la expectativa, reteniendo en el “entonces” y presentando en el “ahora”.

¹²⁸ A no ser la muerte que elimina todo tiempo.

¹²⁹ En *Lectura y comentarios de Le prince de raison*, de Martin Heidegger, Sauver dice: “Para Heidegger, “la historia del ser no es la del desarrollo de las transformaciones de un ser separado y subsistente por sí. La historia del ser no es un proceso representable objetivamente, que proporcione el material de ‘historia’ que se pudiesen contar sobre el ser. En sí, la dispensación del ser es la historia del hombre occidental reconducido a su esencia, el hombre tomado y mantenido en su posición de habitante y co-constructor de la apertura del ser” (página 205/6).

La dispensación del ser “es la Palabra que habla en el origen de todo hablar humano”.

La lengua es la morada del ser. El carácter histórico de las lenguas es ordenado y agendado por los modos de la dispensación del ser.

“Es el lenguaje el que habla y no el hombre. El hombre solo habla cuando responde al lenguaje según lo que es dispensado, motivo por el cual esta respuesta es el modo en que el hombre tiene su lugar en la apertura del ser” (página 210).”

Cada época implica un modo diferente de interpelación por el ser del ente, por la dispensación del ser.

Leibniz), en forma de verdad, al poeta preparado para recibirlo y manifestarlo a su Pueblo en el “poema único”.

A este ser es a lo que Lévinas denomina “verbo” o “dicho”. Es puramente “verbo” porque no existe nombre todavía, no existe algo individual, sustantivo, que se exprese en ello, sino que todo está ya dicho, todo está enlazado lógicamente, férreamente, en un transcurrir sin control personal, como la corriente de un río imparable, o como una onda expansiva en medio del vacío, como un destino¹³⁰.

Por otra parte, la concepción del tiempo de Lévinas, aunque parte de una posición semejante a la de Heidegger, desde la perspectiva de la actitud auténtica, cuando habla del tiempo del ser, es decir en el ámbito de la ontología¹³¹, sin embargo rompe con ella al tratar el problema de la relación entre el “mismo” y el “Otro”, en el ámbito de la metafísica¹³².

En su análisis acerca de la muerte, la consecuencia más importante que obtiene Lévinas, uniendo el concepto de muerte al de porvenir, dado que ambos son misteriosos, es la siguiente: "Lo que no puede aprehenderse en absoluto es el porvenir... El porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es lo “Otro”"¹³³.

Posteriormente, Lévinas nos dice que “el tiempo, más que renovación de nuestros estados anímicos, de nuestras cualidades, es esencialmente un nuevo nacimiento.”¹³⁴

¿Qué puede ser aquello que, rompiendo la corriente constante del ser, es capaz de iniciar un verdadero porvenir, no previsto ya en el insondable pasado de una venida del ser o de un paradigma?

En el flujo constante del conocimiento y de la reflexión fundada en parámetros exactos, fijos, surgirá la inquietud, procedente de un enigma insondable, que eliminará la convicción en el proceso continuo, que pondrá la duda en la firmeza de la conciencia. Algo distinto al verbo que, impersonal, conjuga el tiempo neutro del ser, se manifestará rompiendo su lógica, destruyendo la autoridad de su marcha, desde un lugar fuera del marasmo que expande sin tregua un tiempo ya sin futuro, senectud sin capacidad

¹³⁰ *Desde la experiencia del pensamiento*, Heidegger, M., editorial Ediciones Península, Barcelona, 1986, pág. 69: “Si la audacia del pensar brota de la exigencia del Ser, florece entonces el Lenguaje del destino”.

¹³¹ Estudio del ser.

¹³² Estudio de la relación entre el “Mismo” y el “Otro”. Ética.

¹³³ *TO*, pág. 117.

¹³⁴ Op. Cit., pág. 124.

creadora como si fuese el único sentido, la única verdad. Vendrá de una trascendencia infinitamente alejada, desde el lugar donde la conciencia es capaz de transformarse en sujeto en la relación intersubjetiva, allí donde el “rostro” muestra la imposibilidad de ser abarcado, de ser introducido en una lógica que no lo tiene en cuenta. Desde ese reino¹³⁵ donde los seres no están unidos por lazos cuyo significado se encuentra en una armonía o coherencia absolutamente pasada, reino de la responsabilidad por el “Otro”, llegará lo nuevo, el verdadero porvenir no escrito en lo dicho del ser como verbo neutro, que acaba convirtiendo al ser humano en un hombre solo en medio de hombres solos que forman parte de una totalidad. “La relación con el porvenir es la relación misma con “Otro”. Hablar de tiempo a partir de un sujeto solo, de una duración puramente personal, es algo que nos parece imposible”¹³⁶. En esa relación, en la que el porvenir es posible, el nombre propio, nacido de la imposibilidad del ser de absorber el enigma del “rostro”, se impone al verbo ser y lo transforma, convertido en nuevo sentido.

Lévinas, introduce ese “lapso” en el interior de la corriente continua del ser, esa ruptura en el instante a través de la cual el hombre, como Abraham, es capaz de escapar del ser, para no volver jamás.

El concepto de “lapso” expresa el momento que implica la pérdida del tiempo de la sincronía. Es el modo como el tiempo de la responsabilidad, diacrónico, penetra en el tiempo presente de la memoria, sincrónico. Ocurre cuando, ante el “rostro” del “Otro”, el “mismo” comprende que se encuentra ante un “noema” que excede su “noesis”¹³⁷ o ante un ser al que su capacidad tematizadora, conceptualizadora, no es capaz de apresar en una representación. Y esto sucede, según Lévinas, más allá de cualquier decisión libre del “mismo”, a su pesar. Porque

"la responsabilidad para con el “Otro” no podría resultar de un compromiso libre, esto es, de un presente, sino que excede de todo presente, sea actual o sea representado. De este modo se encuentra en un tiempo sin comienzo. Su an-arquía no podría comprenderse como un simple remontar desde el presente a un presente anterior, como

¹³⁵ Concepto que representa el Reino del Bien o Reino de Dios. Tal mundo comienza a tener sentido en el momento en que el hombre escucha la llamada de la responsabilidad por el otro. "El Bien que reina en su Bondad no puede entrar dentro del presente de la conciencia, aun cuando fuese rememorado. En la conciencia es anarquía. No debe pensarse como una modalidad de la esencia, al contrario, es la esencia quien es ya Eon del Reino" (*DOMS*, pág. 106).

¹³⁶ *TO*, pág. 117-118.

¹³⁷ Proceso del yo trascendental de Husserl en el momento de la intencionalidad.

una extrapolación de presentes según un tiempo memorable, es decir, conjuntable en la reunión de una representación representable. Esta an-arquía, este rechazo a conjuntarse dentro de la representación tiene un modo propio de concernirme: el lapso, pero el lapso de tiempo irrecuperable en la temporalización del tiempo, no contiene tan solo la negatividad de lo inmemorial... La pérdida de tiempo que representa el lapso no es la obra de ningún sujeto. Siendo ya síntesis de retenciones y de protenciones, justamente el lugar en el que el análisis fenomenológico de Husserl, abusando del lenguaje, recupera el lapso, ella se desinteresa del Yo; el tiempo se pasa. Esta síntesis que se realiza "pacientemente" y que se denomina de modo profundo pasiva, es envejecimiento" (senescencia)¹³⁸.

Pretendiendo poner en otras palabras, que quizá sean para mí más claras, lo que se dice hasta aquí, indicaré que el "lapso" del que habla Lévinas, que se manifiesta en la escucha del "Otro", es una ruptura del ser, a partir de la cual la subjetividad humana puede escapar de la férrea lógica del ser, cuyo sentido es algo ya vivido, ya pasado, hacia el ámbito ético de la relación con el "Otro", en el que puede nacer lo nuevo. Pero, para que ello sea posible, es preciso que el "mismo", sintiéndose, a su pesar¹³⁹, para el "Otro", envejezca y muera.

Del mismo modo como el hombre envejece¹⁴⁰ a su pesar, así también está proyectado responsablemente hacia el "Otro"¹⁴¹. Aunque el ser, como lo ya establecido,

¹³⁸ DOMS, pág. 105-106.

¹³⁹ En DOMS, pág. 104, Lévinas, en primer lugar, dice: "El *para el otro* del Decir no debe, por tanto, tratarse en términos de conciencia-de, de intencionalidad tematizadora ni tampoco en términos de compromiso; la significación del Decir no remite al compromiso, sino que es el compromiso el que supone el Decir. ¿Cómo comprender entonces el *a su pesar*? En segundo lugar, contestando a esa pregunta, en la pág. 107 dice lo siguiente: "El sujeto como término, como nombre es alguien...; es quien, en ausencia de lo que sea, es llamado sin ocultamiento posible a ser alguien. De esta llamada o de esta elección sin posible dimisión el sujeto no se separa. Bajo las especies del *ser* de este ente en tanto que temporalidad diacrónica del envejecimiento es donde se produce a su pesar la respuesta a la llamada, *directa* como un golpe traumatizante; se trata de una respuesta que no puede convertirse en necesidad interior, en tendencia natural, una respuesta, en suma, que responde sin ningún erotismo a una "llamada" absolutamente heterónoma."

¹⁴⁰ DOMS, pág. 106, Lévinas, dice: En el envejecimiento la subjetividad es única, irremplazable, yo y no otro, pero lo *es a su pesar* dentro de una obediencia sin deserción, en la cual la rebelión va cociendo a fuego lento. Características que se excluyen y que se rebelan como responsabilidad para con el Otro, responsabilidad más primitiva que cualquier compromiso.

¹⁴¹ Tenemos el ejemplo aquí de una metáfora desformalizadora que es un instrumento que utiliza Lévinas con el fin de dar a entender sus ideas del mejor modo posible. Desformalizar es buscar contenidos significativos, previos a la forma, a través de los que podamos pensar mejor ciertos conceptos (EN, pág. 280). Según Lévinas, ciertas nociones formales no son plenamente inteligibles más que en un

como lo dicho, sea el ámbito en el que se asienta toda subjetividad, sin embargo no es ese su lugar de procedencia, su fundamentación. Situados en la visión del mundo de Lévinas, no debemos olvidar que el ser o lo “dicho” no tienen una autonomía propia anterior y superior al ser humano, sino que se configuran lentamente a través del proceso en el que el hombre comienza a ser “Sí mismo”. Es precisamente la humanidad, la que genera el ser y no el ser a la humanidad. Existe un acontecimiento, más allá del ser, que continuamente genera el sentido del que el ser se nutre. Tal acontecimiento es la relación del “mismo” con el “rostro” del “Otro”¹⁴². Es esa relación, la que ordena el mundo del hombre y forja su ser y el ser. En tal relación, el “decir”, la sinceridad del ofrecimiento del “mismo” hacia el “Otro”, en la escucha, genera el nuevo sentido. Tal flujo de sentido, no permanece continuamente como “decir”, sino que acaba convirtiéndose en “dicho”, porque el “decir” pertenece a un instante de ruptura total con el ser, de sinceridad, pero el hombre no puede permanecer continuamente en tal instante, sino que ha de volver a su fundamento en el ser. Todo nuestro “decir” comprometido como hombres, respecto a otros hombres, acaba, tarde o temprano, siendo absorbido por el ser, por lo ya “dicho”, por la historia. Ese es el modo en que el ser se configura a través del “decir”, transformándose en “dicho”¹⁴³.

Y precisamente, ese “decir” que excede en lo “dicho” es lo que provoca que otros hombres, que en principio están anclados en el ser, lentamente, a su pesar, subidos sobre esa almadia, en el interior del marasmo del ser, pacientemente y envejeciendo en tal empeño hermenéutico¹⁴⁴, lo utilicen como guía para salir del ser y poder elevarse hacia el ámbito en el que el “decir” puro de la sinceridad vuelve a ser posible, alcanzando entonces, en su relación responsable respecto al “Otro”, su humanidad, su bondad.

acontecimiento concreto, que parece aún más irracional que ellas, pero en el que se piensan verdaderamente (*EN*, pág. 144). Por ejemplo, Rosenzweig desformaliza el concepto de tiempo equiparando el pasado a la Creación, el presente a la Revelación y el futuro a la Redención (op. cit., pág. 144).

¹⁴² Sería conveniente, en otro trabajo, comparar el fenómeno de la “sustitución”, en Lévinas, con el de “ereignis”, en Heidegger.

¹⁴³ Pido perdón por nombrar continuamente los conceptos de “decir” y “dicho” antes de definirlos, cosa que haré posteriormente en el capítulo que trata acerca de El gozo en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

¹⁴⁴ La hermenéutica sería la búsqueda, por parte del “mismo”, del “decir” que excede en lo “dicho”, o del sentido que flota en el ser, como conjunto de datos o instrumentos utilizables para descifrar el enigma del inabarcable “rostro” del “Otro”. Buenos ejemplos de hermenéutica los encontramos en las lecturas talmúdicas realizadas por Lévinas, *DSAS*, *MAV* y *CLT*.

Así pues, el “decir” sincero del compromiso con respecto al “Otro”, a lo largo de la historia, no solo ha forjado el ser, lo “dicho”, sino que, excediendo en él, ha servido de guía a aquellos hombres que, a su pesar, en una labor hermenéutica, han buscado incesantemente ese lugar en el que la belleza, de la justicia, es posible. Y ese es un trabajo semejante al de envejecer, porque, tal proceso, implica también, como el perfeccionamiento ético, pasividad, paciencia, esfuerzo, fatiga, sufrimiento, dolor...

Quiere decir Lévinas, que, del mismo modo como el proceso de envejecer¹⁴⁵ es implacable y nada podemos hacer ante él, así, igualmente, el proceso de acercamiento hacia el “Otro” y de responsabilizarnos por él también es ineluctable, no siendo libres para seguirlo o no¹⁴⁶.

En el máximo envejecimiento, es decir, en la máxima responsabilidad, el “mismo”, el yo, elegido desde tiempo inmemorial para realizar, como veremos, la máxima obra de arte, se desvanece en el “Otro”, pero, al mismo tiempo consigue la máxima unidad, que Lévinas compara con la unidad de la apercepción trascendental kantiana, porque no es asumida libremente sino que significa la “imposibilidad de hurtarse y de hacerse reemplazar... Unicidad del elegido o del requerido que no es elector, pasividad que no se convierte en espontaneidad.”¹⁴⁷ Y justamente ahí, en ese momento de desprendimiento absoluto, de responsabilidad infinita, como si resucitase, el nuevo ser humano, como si rejuveneciese, es capaz de crear lo nuevo a partir de la escucha desinteresada del “Otro”. Es en ese momento cuando comienza otro tipo de tiempo, el verdadero tiempo del hombre, el tiempo que da sentido a la historia.

Por tanto, nos habla Lévinas de distintas concepciones acerca del tiempo, según analicemos la estructura sincrónica del ser o la estructura diacrónica, anárquica de lo que se encuentra más allá del ser, es decir, el “rostro” del “Otro” o el ámbito de la intersubjetividad. En el primer ámbito, como ya hemos dicho, nos encontramos en el plano de la ontología, y, en el segundo, en el de la ética.

El primer tipo de tiempo es el tiempo común, tiempo de lo “dicho”, del ser. Tiempo

¹⁴⁵ Proceso de envejecimiento, de marcha hacia el pasado remoto, huída del presente, que se da en el momento en que abandonamos nuestra identidad como el “mismo” y escuchamos la llamada de la responsabilidad por el “otro”. En ese momento pasamos de la sincronía de la memoria en la identidad de el “mismo” a la diacronía de lo inmemorable en el “Sí mismo”. “Es en tanto que senescencia más allá de la recuperación a través de la memoria como el tiempo -tiempo perdido sin retorno- es diacronía y me concierne” (*DOMS*, pág. 106).

¹⁴⁶ Es a ese concepto al que Lévinas denomina asignación.

¹⁴⁷ *DOMS*, pág. 112.

de lo neutro. Tiempo cuya característica fundamental es "ser para la muerte". Es el tiempo creado por la capacidad cognoscitiva del ser humano, el tiempo basado en la sucesión de instantes contados, medidos aritméticamente, es el tiempo, en primer lugar, en su núcleo, de la utilidad, del pragmatismo, de la instrumentalización, podríamos decir del comercio, de la técnica y del pensamiento, y en segundo lugar, en su extremo, del aburrimiento, de la monotonía, de la incapacidad de crear, del sometimiento al ser y del determinismo. La alienación de la técnica y el consumo excesivo como salida ficticia a esa alienación, pertenecen a esa última concepción del tiempo. Pero también es el tiempo de la senescencia del "mismo", de la vejez progresiva de la identidad, que solo terminará en la desaparición en el "Otro".

El segundo tipo, es el tiempo sin tiempo, tiempo del que todo otro tiempo nace. Tiempo que tiene su origen en la relación intersubjetiva, tiempo discontinuo. Tiempo de la juventud. Tiempo infinito de la fecundidad (porque hacemos nacer el "Otro" en el "mismo"). Tiempo que es la base de la temporalización de lo dicho. Es el tiempo que nace en el momento de la sustitución, ese momento en el que el "mismo" genera al "Otro" como "Sí mismo". Es el tiempo de la creación. Es el tiempo de la responsabilidad y del amor. También, dentro de este apartado acerca del tiempo de la juventud, se puede expresar lo que Lévinas dice en *Dios, la muerte y el tiempo*¹⁴⁸: "El tiempo, como latido, es latido del "Otro" en el "Mismo"", en la pretensión, desformalizadora, de expresar el tiempo a través de una metáfora¹⁴⁹ más humana. No dice Lévinas que el tiempo esté determinado por el latido de nuestro corazón solitario, sino que el verdadero tiempo comienza cuando somos capaces de sentir el latido del corazón del "Otro" en nosotros mismos, es decir, cuando asumimos nuestra responsabilidad respecto a él.

Podemos decir, en conclusión, que "el tiempo no es el hecho de un sujeto aislado y solo"¹⁵⁰, sino que es la relación misma del sujeto con el "Otro"¹⁵¹. En ese mismo libro,

¹⁴⁸ Pág. 241.

¹⁴⁹ La importancia de la metáfora en el orden cognoscitivo queda expresada en estas palabras de Tomás Domingo Moratalla en su artículo "La hermenéutica de la metáfora", de Ortega a Ricoeur en *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid, 2003: "La tesis fundamental que se mantiene en este texto, y en toda la teoría orteguiana sobre la metáfora, es que ésta no se reduce a mero efecto estético sino que posee una dimensión cognoscitiva o, dicho de otra manera, que el efecto estético es también, desde sí mismo y por sí mismo, conocimiento".

¹⁵⁰ La soledad de la que habla Lévinas es la del "inter-esse", es decir, la del estar entre, en la que el hombre, como el "mismo", aunque está pegado a los otros, sin embargo se relaciona con ellos como una cosa entre las cosas o por puro interés.

se nos dice que partir de una noción de tiempo como la anterior "significa no poder ya definirlo como "una imagen móvil de la eternidad inmóvil"¹⁵², tal como la definía fundamentalmente Platón, porque, claramente, no es el tiempo el transcurrir o desarrollo de un programa ya establecido desde el principio de los tiempos, como una secuencia infinita de presentes que reciben su sentido del pasado, siendo el ser dueño y señor de toda actividad, sino, más bien, un conjunto de instantes presentes en los que se pone el sujeto como dueño del tiempo. Tal como dice Lévinas

“el instante rompe el anonimato del ser en general. Es el acontecimiento por medio del cual, en el juego del ser que se juega sin jugadores, surgen jugadores, en la existencia – existentes que tienen el ser a título de atributo; atributo excepcional, ciertamente, pero atributo. Dicho de otro modo, el presente es el hecho mismo de que hay un existente... en el instante el existente domina la existencia.”¹⁵³

Es decir, que el instante es el momento en el que el “mismo”, encontrándose cara a cara frente al “Otro”, abandona, como existente, el transcurrir neutro del ser y se pone en el mundo, como dueño del tiempo, al asumir su responsabilidad infinita.

Como hemos visto, las características que atribuimos al tiempo son diferentes según sea al ámbito en el que se le considera. Por un lado, en el primer tipo de tiempo, el tiempo del ser, del envejecimiento, o tiempo común del transcurrir neutro hacia la muerte, será el tiempo del “conatus”¹⁵⁴, puesto que en él, el hombre, tal como para Heidegger, es un ser para la muerte. Entre el plano del “conatus”, del interés, y el plano en el que se inicia la relación ética, el tiempo se va transformando paulatinamente, siendo cada vez más para la vida, aunque en él se dé el proceso de senescencia ética, y menos para la muerte como desaparición biológica. En el tiempo para la muerte todo

¹⁵¹ *TO*, recogido en *EI*, pág. 54.

¹⁵² *TO*, pág. 23.

¹⁵³ *IH*, págs. 120-121

¹⁵⁴ Impulso puramente egoísta de supervivencia en el interior del ser. Para algunos (parece que para Lévinas también) es la raíz del mal. Instinto de supervivencia. Es el esfuerzo con que cada cosa se empeña, cuanto está a su alcance, por permanecer en su ser. Deseo de ser y esfuerzo por perpetuarse puramente egoísta que se manifiesta en la guerra. A la tendencia a persistir en su ser Lévinas opone el "Deseo del “Otro”" (*HOH*, pág. 43). Es el Deseo del “Otro”, o el amor hacia él, la razón por la cual me esfuerzo en sobrevivir, es decir, la fuente de mi “conatus essendi”.

transcurrir es un siempre ahora¹⁵⁵, puesto que no existe futuro. Por otra parte, todo lo contrario ocurre en el tiempo de la juventud o de la humanidad (tiempo sin tiempo), en el que el futuro es lo más importante. Ese tiempo joven, el tiempo de la humanidad, será el propio de la relación intersubjetiva, es decir, de la ética. Ése es el tiempo del perdón¹⁵⁶ y la reconciliación.

Debemos tener en cuenta que, en el ámbito del gozo, el hombre se encuentra establecido momentáneamente en el primer tipo de tiempo, pero buscando, a su pesar¹⁵⁷, en el proceso de senescencia¹⁵⁸, el segundo tipo.

2.3.2. El espacio en el que se mueve el hombre

Por otra parte, el hombre, no solo habita en un tiempo, un ahora, *nunc*, sino también en un espacio, un lugar, *hic*.

Aquí hace ver Lévinas que existen dos órdenes espaciales: el geométrico y el pregeométrico¹⁵⁹. Esta distinción tiene que ver con la diferencia entre el ámbito del ser y el ámbito de más allá del ser, es decir, de la trascendencia, de la subjetividad verdaderamente humana. Gnoseológicamente, en el ámbito del ser, el hombre construye el espacio, como dicen Platón, Kant, Nietzsche, etc., a partir de la geometría. El espacio platónico del mundo empírico se construye al proyectarse sobre la “materia divisa”, completamente indiferenciada, las ideas en forma de figuras geométricas. Según Kant,

¹⁵⁵ Tiempo, como ya hemos visto, hegeliano y heideggeriano, desde la perspectiva de la actitud inauténtica.

¹⁵⁶ *TI*, págs. 289-290: Este comenzar de nuevo del instante, este triunfo del tiempo de la fecundidad sobre el devenir del ser mortal que envejece, es un perdón, la obra misma del tiempo... La paradoja del perdón de la falta, remite al perdón como constituyente del tiempo mismo. Los instantes no se acoplan mutuamente indiferentes, sino que se extienden desde el Otro al Yo.”

¹⁵⁷ *A su pesar* es un concepto que indica la imposibilidad, por parte del sujeto, como “Sí mismo”, de no atender la llamada a la responsabilidad respecto al “Otro”. El “Sí mismo” está ya asignado, sin libre elección, *a su pesar*, desde un tiempo inmemorial, a responsabilizarse por su prójimo. En ese caso, el sujeto, como “Sí mismo”, deja de ser “para sí” y es “para el “Otro””. Está claro que se le puede relacionar con el concepto de “amor”, que viene a significar “hacerse cargo del destino de los otros” (*EN*, Lévinas, pág. 129).

¹⁵⁸ Es importante comparar el proceso de senescencia con el proceso de socialización del ser humano.

¹⁵⁹ Siguiendo el método fenomenológico, todo concepto debe dejar de ser abstracto, lejano a los intereses humanos, para llegar a ser concreto, vital, cercano al hombre. En ese sentido, la geometría científica que dice que el espacio está compuesto por puntos inextensos, abstractos, alejados de lo humano, debe dar lugar a una geometría concreta, tal como dice en *IH*, pág. 95: “Aquí, por el contrario, la intencionalidad nos abre posibilidades y la geometría concreta, sin ser en modo alguno ridícula, es uno de sus primeros logros.

En efecto, el espacio geométrico es una abstracción. La situación *concreta* que la extensión nos revela es *nuestra presencia en el espacio*”

el hombre espacializa el fenómeno al proyectar sobre el caos de sensaciones la intuición pura de espacio, formalizada en los “juicios sintéticos a priori” de la geometría. Nietzsche, en realidad, opina lo mismo que Kant, pero considera que tales juicios sintéticos no son ni universales ni necesarios, sino solamente una invención del intelecto humano a causa de su voluntad de mentira como verdad, por su afán de supervivencia y de poder.

Así, pues, para Lévinas, el espacio del ser está construido, gnoseológicamente, de alguna forma, por la geometría. Sin embargo, él juzga que, más allá de ese espacio, más allá del espacio del ser, se encuentra el verdadero espacio, pregeométrico, que modela la subjetividad humana, el espacio de la responsabilidad que abre la obsesión, el deseo del “Otro” y que acaba estando configurado por la mirada de los otros, como otros posibles por los que me dejaré sustituir (en ese acto de sustitución nace el tiempo verdaderamente humano, el tiempo joven, el tiempo del origen, el tiempo primigenio, el tiempo de la creación).

El espacio pertenece al sentido de mi responsabilidad para con el “Otro”. Dice Lévinas que “el por todos-lados del espacio es el por todos-lados de los rostros que me conciernen y me ponen en cuestión”. El espacio del universo se mostrará como morada de los otros. “El “eidos pre-geométrico del espacio” se describe en tanto que habitado por los otros que me miran. Yo soporto el universo”¹⁶⁰. Siendo esa, según Lévinas, una metáfora más apropiada para designar el espacio en el que se mueve el hombre.

Así pues, en conclusión, el ser humano, se mueve en el ámbito del gozo, como veremos, intentando acompasarse al tiempo del ritmo del latido del corazón del “Otro” y tomando conciencia de que las miradas de los otros crean su espacio y limitan sus movimientos.

En definitiva, el existente, tras emerger del “hay” no está solo¹⁶¹, sino que se encuentra situado, en un espacio y en un tiempo, es decir, que tiene un aquí y un ahora que solamente tienen sentido en el ámbito de la interrelación humana. Pero ¿Cómo pasamos del existente hipostático, centrado en sí mismo, al existente situado en un espacio y un tiempo? El existente está introducido en coordenadas espacio-temporales

¹⁶⁰ DOMS, pág. 189, nota 22 al pie.

¹⁶¹ En el sentido de no “estar con”.

que le configuran. En realidad es imposible en el existente diferenciar el espacio y el tiempo.

Y, para que exista ese espacio-tiempo, ese existente, es preciso que algo lo haya hecho nacer a partir del “hay”, de la existencia neutra sin existente.

2.4. El principio del movimiento. El origen del pensamiento. El acto

Es importante explicar el mecanismo que va a dar lugar a la aparición de la relación entre el “mismo” y el “Otro”, que no solo va a configurar el ser, lo “dicho”, o, lo que es lo mismo, hace nacer el sentido, sino también, dentro de ese proceso, es preciso aclarar el modo particular de nacimiento del pensamiento como actividad en el ser, como “acto”.

El concepto de acto lo estudia Lévinas en relación al concepto de infinito, porque es el exceder del infinito lo que provoca la esencia misma del pensamiento como “acto”¹⁶². Para entenderlo, es preciso comparar la idea de Lévinas con las de Aristóteles y la de la Escolástica.

“Según Ortega y Gasset, para Aristóteles hay cierta forma de devenir que no consiste simplemente en pasar de un estado (principio) a otro estado (fin), sino que es incesante cambio hacia sí mismo”. El ejemplo más eminente de este “progreso hacia lo mismo”, (...), es el pensar, el cual tiene en sí mismo su término, pero no por ello cesa de progresar. Ahora bien, “el cambio o movimiento que es término o fin de sí mismo, que aun siendo marcha o tránsito y paso, no marcha sino por marchar y no para llegar a otra cosa, ni transita sino por transitar, ni pasa más que por su propio pasar, es precisamente lo que Aristóteles llama “acto” -“energeia”-, que es el ser en la plenitud de su sentido. Con lo cual vemos que Aristóteles trasciende la idea estática del ser, ya que no el movimiento “sensu stricto”, sino el ser mismo que parecía quieto se revela como consistiendo en una acción y, por tanto, en un movimiento “sui generis”¹⁶³.

¹⁶² *TI*, pág. 53: “La idea de lo infinito que no es a su vez una representación de lo infinito, es la fuente común de la actividad y la teoría”.

¹⁶³ “Prólogo” a la *Historia de la filosofía* de Emile Brehier, pág. 193-203, tomado del artículo “acto y actualidad”, del *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora (discípulo de Ortega y Gasset y orteguiano), Editorial sudamericana, 1971, volumen I, pág. 48. Qué difícil resulta, tras la definición de ser que se muestra en el texto, asumir al ser como sustancia.

En ese mismo artículo, se dice que

“varios autores neoplatónicos y cristianos tendieron a esta idea del acto como perfección dinámica de una realidad... El acto puede entonces concebirse como una tensión pura, la cual no es movimiento ni cambio, porque constituye la fuente perdurable de todo movimiento y cambio”.

Es decir, que, a partir del pensamiento de Aristóteles¹⁶⁴, que intentaba descifrar la esencia del movimiento por medio de la relación potencia y acto, la filosofía cristiana, la escolástica, acaba dilucidando la naturaleza de Dios como Acto Puro¹⁶⁵, desligándolo del pensar.

Sin embargo, la forma de igualar el pensar y el ser, es mantenida por Heidegger. Y, a partir de aquí podremos entender lo que piensa Lévinas, puesto que analiza y critica la relación entre ser y pensar a partir del filósofo alemán.

Pues bien, para Lévinas, en principio, el pensamiento sería el ser que se piensa a sí mismo intencionalmente. Pero si ser y pensar fueran lo mismo, lo que está en el ser estaría en el pensar y no se saldría nunca de la identidad¹⁶⁶. Nos encontraríamos, como dice Lévinas desde sus primeros libros, "La evasión" y *El tiempo y el otro* en medio de la soledad del ser, en un presente continuo. Y la consecuencia fundamental sería que no existiría el porvenir, el tiempo, y, si esto fuese así, tampoco existiría el movimiento. En ese caso, precisamente aquello que queremos demostrar, que el pensamiento es un movimiento incesante hacia sí mismo sería un absurdo. La fusión espacial entre pensamiento y ser impediría tal devenir.

Por tanto, la hipótesis hegeliana o heideggeriana acerca de que el ser es igual al pensar y el pensar es igual al ser no nos valdría para entender el nacimiento del movimiento, es decir, para entender el “acto” como inicio de todo devenir.

¹⁶⁴ Para entender en profundidad el concepto de movimiento, es conveniente la lectura del libro de Jesús Conill, *El tiempo en la filosofía de Aristóteles*, Editorial Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 1981.

¹⁶⁵ Se refiere al acto puro que es Dios, tal como se expresa en ese mismo artículo (acto y actualidad) del diccionario de José Ferrater Mora: “Las nociones de acto y actualidad fueron elaboradas por los escolásticos con gran detalle, principalmente a base de los conceptos aristotélicos. A este respecto, cabe considerar tres aspectos. Primero, que, sin dejar de ser aplicadas, como en Aristóteles, a los procesos naturales, no se confinaron a estos, sino que se usaron con particular empeño para dilucidar el problema de la naturaleza de Dios como Acto Puro”.

¹⁶⁶ Defecto que Lévinas achaca a la filosofía de Heidegger.

Lévinas propone, como ya hemos visto cuando hablamos acerca del tiempo, la relación con “Otro” como medio para imponer el tiempo¹⁶⁷, es decir el momento, instante, en que se origina el movimiento. En último término, parece que Lévinas concede al “Otro” no el mismo atributo que la escolástica concedía a Dios, pero sí la misma función: poner en movimiento la creación o, en el caso del hombre, poner en movimiento el pensamiento. Y ello es a causa de que el infinito se encuentra entre el “mismo” y el “Otro”, es decir, el propio Dios.

Esa relación sería tal que no podríamos volver continuamente a fusionarnos nuevamente con el ser.

En realidad, cuando pensamos, lo que hacemos es proyectar nuestra intencionalidad sobre un objeto, situarlo en el presente de nuestra representación, y, tras el momento de adecuación, apropiárnoslo. Ello implicaría, para Lévinas, como hemos dicho, que todo lo que está en el ser está ya, previamente, en el pensar y viceversa. Esta es una actividad ficticia, dado que siempre nos encontramos en la misma situación, nuestra intencionalidad siempre queda plenificada, no existe el “novum”, todo está previamente establecido, nada cambia.

Lévinas pretende, sin embargo, que existen entes que no se dejan apropiar, que son inabarcables por nuestro pensamiento. En ese caso, la intencionalidad que proyectamos sobre ellos, no regresaría jamás, sino que, más bien, ante ellos, la intencionalidad se revertiría, de modo que sería yo, de manera transitiva, objeto de su intencionalidad. Lo que ocurriría, en último término, es que nuestro pensamiento, al no poder retornar a sí mismo, haría incesante su movimiento, debido a la imposibilidad de convertir en “noema” su objeto. Ese “Otro”, inabarcable, nos haría abandonar el presente continuo de la identidad y nos arrastraría hacia el porvenir, donde la muerte de toda posible significación instantánea, hace nacer el tiempo en el que el sentido es lo único posible.

Tal forma de actuar no implicaría realmente actividad o movimiento, porque el objetivo final de la actividad, la asimilación cognoscitiva del objeto, es imposible. Aquí estaríamos ante un acto que, tal como decían Aristóteles, los autores neoplatónicos mencionados en el artículo del diccionario de Ferrater Mora y los escolásticos, más que

¹⁶⁷ En último término, parece que Lévinas concede al “Otro” no el mismo atributo que la escolástica concedía a Dios, pero sí la misma función: poner en movimiento la creación o, en el caso del hombre, poner en movimiento el pensamiento. Y ello es a causa de que el infinito se encuentra entre el “mismo” y el “Otro”, es decir, el propio Dios.

actividad sería pasividad absoluta. Además, la imposibilidad de volver a sí mismo, de retornar al ser, provocaría que se encontrase más allá del ser, en la trascendencia, en la búsqueda de una identidad fuera de sí mismo. La clave de esa imposibilidad de abarcar al objeto y, por tanto, de no poder retornar a sí mismo nuevamente, es decir al ser, como Ulises retorna a Ítaca¹⁶⁸, sería la huella en el “rostro” de ese ser que se presenta ante nosotros y que determina que nos mantengamos en la exterioridad, en la trascendencia, fuera de nuestra casa en el ser, como Abraham cuando sale de Ur para no volver jamás¹⁶⁹. Eso que provoca tal perturbación es la idea de infinito, porque la inabarcabilidad del “Otro” implica la infinitud de su entidad, imposible de capturar en el presente espacial del “mismo”.

A partir de aquí, la tesis de Lévinas es que la idea de infinito, que hace nacer el tiempo, es también la causante del acto de pensar, porque la existencia de tal idea determina que el pensar, en su intencionalidad, no vuelva jamás sobre sí mismo, sino que, como decía Aristóteles, se encuentre en incesante cambio hacia sí mismo, pero sin regresar jamás. La idea de infinito abre la trascendencia en el pensar y le hace ser lo que es, es decir, lo pone en acto, y, a partir de ahí, el pensamiento podrá pensar cualquier “acto”. Por eso dice Lévinas:

"El acto de pensamiento -el pensamiento como acto- precedería al pensamiento, que piensa un “acto” o que toma conciencia de él (...) La noción de acto implica esencialmente una violencia, la de la transitividad que falta a la trascendencia del pensamiento, encerrado en sí mismo, a pesar de todas sus aventuras, a fin de cuentas puramente imaginarias o corridas como por Ulises, para retornar a su casa. Lo que irrumpe como violencia esencial en el acto es la excedencia del ser con respecto al pensamiento que pretende contenerlo, la maravilla de la idea de lo infinito. La encarnación de la conciencia sólo puede pues

¹⁶⁸ El periplo de Ulises, su salida de Ítaca para volver a ella, es considerado como una metáfora del pensamiento, porque el esquema del pensar, al estilo griego, es siempre el mismo. En primer lugar, el hombre, el sujeto, sale fuera de sí mismo hacia el objeto (salida de Ítaca), después realiza una representación de tal objeto, lo tematiza, según el conjunto de significados que configuran el puzzle de sentido de su conciencia (vuelta a Ítaca).

¹⁶⁹ La salida de Abraham de su tierra natal Ur es utilizada como metáfora del pensamiento religioso en el que el hombre intenta una aproximación cognoscitiva a Dios, a partir de la que abandona la tierra firme de su razón natal para alcanzar un mundo completamente distinto al que partía, mundo de la trascendencia del que no podrá regresar jamás. Para Lévinas, ese es el camino que sigue el “Mismo” cuando, envejeciendo en su responsabilidad se atreve a afrontar el “rostro” enigmático del otro (salida de Ur) sin tematizarlo, dentro de la relación ética. En ese momento el “Mismo” cargará con el peso del “Otro” sin querer tematizarlo, es decir, sin convertirlo en un mero significado más de su conciencia (No volver jamás a Ur).

comprenderse si, más allá de la adecuación, el desbordamiento de la idea por su "ideatum" -es decir, la idea de lo infinito- anima la conciencia. La idea de lo infinito, que no es una representación de lo infinito, conlleva la actividad misma. El pensamiento teórico, el saber y la crítica, a los que se opone la actividad, tienen el mismo fundamento. La idea de lo infinito es la fuente común de la actividad y la teoría"¹⁷⁰.

Todo ello nos lleva a una nueva forma de entender la conciencia. Lo esencial de la conciencia ya no será la capacidad de apropiarse intencionalmente del objeto, sino la posibilidad de mantener al pensamiento en "acto", debido a que, en el exterior, se encuentra un ente, cuyo "rostro", imposible de abarcar, impide que el pensamiento, el ser, retorne sobre sí mismo. Por eso, Lévinas dice en el mismo libro mencionado anteriormente:

"La conciencia no consiste en igualar el ser con la representación, en tender a la luz plena donde se intenta esta adecuación, sino en desbordar este juego de luces -esta fenomenología- y en realizar *acontecimientos* cuya última significación -contrariamente a la concepción heideggeriana- no llega a *develar*"¹⁷¹. La filosofía descubre, ciertamente, la significación de esos acontecimientos, pero estos acontecimientos se producen sin que el descubrimiento (o la verdad) sea su destino; aún sin que algún descubrimiento anterior ilumine la producción de estos acontecimientos, esencialmente nocturnos; o sin que el recibimiento del "rostro" y la obra de la justicia -que condicionan el nacimiento de la verdad misma- puedan interpretarse como develamiento".

En consecuencia,

"la fenomenología -comprensión por iluminación- no constituye el acontecimiento último del ser. La relación entre el Mismo y lo Otro no remite siempre al conocimiento de lo Otro por el Mismo, ni aun la *revelación* de lo Otro al Mismo ya profundamente diferente del develamiento"¹⁷².

¹⁷⁰ *TI*, pág. 53.

¹⁷¹ Según Heidegger el *Dasein* y el objeto de conocimiento se hallan esencial y mutuamente relacionados en la totalidad de la estructura de su ser-en-el-mundo, que constituye su base de comprensión, porque es al mismo tiempo el *Ser* universal en su dimensión de temporalidad. Así pues, lo que el *Dasein* conoce es algo que ya está determinado a conocer, en realidad no existe opción a conocer el *novum*.

¹⁷² *TI*, págs. 53 y 54.

En resumen, la existencia del “Otro” como inabarcable, debido a que, a través del “rostro”, muestra el infinito, puede considerarse como la causa de todo movimiento y de todo pensamiento, del ser. Por tanto, para Lévinas, se encuentra, como principio del movimiento, por encima del devenir heraclítico y de la intencionalidad de Husserl.

En definitiva, es la presencia del “Otro”, como “rostro” imposible de descifrar, es decir, situado a una distancia infinita, la que hace nacer al “mismo” como existente, generando su espacio y su tiempo, es decir, una conciencia, y, posteriormente, como veremos, una subjetividad.

Ahora, una vez que conocemos el significado de la conciencia, sería necesario entender mejor el concepto de subjetividad. Lo haremos comparando ambos significados. Es preciso hacerlo dado que Lévinas separa claramente conciencia de subjetividad, situando la conciencia en el plano del ser, plano ontológico, y la subjetividad en un plano superior, el ético, porque, aun teniendo sus bases de sustentación en el ser, sin embargo tiene su función más importante, y su origen, en la dimensión ética, metafísica, de la interrelación entre los seres humanos. Esto, quizá nos lleve, momentáneamente, en una dirección distinta a la que queríamos, es decir, a la de comprender perfectamente los atributos de la “hipóstasis” en el plano del gozo, pero servirá para delimitar más claramente el mencionado plano del plano ético de la interrelación comprometida¹⁷³, en la que el “mismo” se enfrenta al “rostro” del “Otro”.

En principio, debemos decir que la conciencia, el núcleo del mismo, nace como resultado de una interrelación con el “Otro” previa a la de la ética. Y esa interrelación, vehiculada por la enseñanza y la relación erótica, ha de ser, como veremos, gozosa, es decir, debe provocar que el ser humano, en su condición de ser separado, el “mismo”, esté contento, en el plano ontológico, con el fin de llegar a “estar atento” a la llamada del “Otro”, en el plano ético, lo que acaba determinando el nacimiento de la subjetividad, es decir, la aparición del sí mismo.

El espacio intersubjetivo, el tiempo de la juventud, el movimiento (“acto”), la conciencia, son solo posibles en el ámbito del gozo, lugar de la escucha del “Otro”, más

¹⁷³ Para mí, “comprometida” significa “asignada desde tiempo inmemorial” y, a la vez, “fraternal”. Aunque Lévinas no utiliza el término de compromiso, porque, en cierta medida, el significado de ese concepto introduce al “mismo” y al “Otro” en un sistema de reciprocidad, propio, para él de la totalidad en la que el ser encierra las relaciones interpersonales. En realidad, el “mismo” debe hacer el bien al “Otro” sin pedir nada a cambio, es decir, sin exigencia de reciprocidad alguna.

allá de los alcances de un ser como totalidad, cuya única pretensión es tematizar, sistematizar, controlar al “Otro”.

2.5. Conciencia y subjetividad

2.5.1. Distinción entre conciencia y subjetividad

Para empezar, es necesario advertir que Lévinas dice que “la subjetividad está estructurada como el “Otro” en el “mismo”, pero según un modo distinto al que es propio de la conciencia: ésta es siempre correlativa a un tema, a un presente representado, a un tema colocado delante de mí, a un ser que es “fenómeno””¹⁷⁴. Ahora bien, Lévinas no entiende la conciencia como la entendía el racionalismo, el idealismo o el propio Husserl, sino, más bien, al modo de Heidegger.

“La conciencia no cae en un cuerpo, no se encarna; es desencarnación o, más exactamente, aplazamiento de la corporeidad del cuerpo. Esto no se produce en el éter de la abstracción, sino en todo lo concreto de la casa y del trabajo”¹⁷⁵.

Es decir, que la conciencia no es algo separado del cuerpo que cae en él como si fuera una mónada cerrada que realiza su trabajo más allá del cuerpo. Por el contrario, “tener conciencia es estar en relación con lo que es, como si el presente de este que es no estuviera totalmente realizado, y constituyera solamente el porvenir de un ser recogido”.¹⁷⁶ La conciencia es algo que entra libremente en relación con los elementos, con los entes, en la casa, en la morada, y, para hacerlo, precisa del cuerpo, o más bien, la conciencia es también cuerpo que interrelaciona con otros cuerpos, por medio de la mano, y, en esa interrelación, no mecánica, es capaz de alcanzar su significado¹⁷⁷.

Ahora bien, “el modo según el cual la subjetividad se estructura como el Otro en el Mismo difiere del de la conciencia, la cual es siempre conciencia del ser...”¹⁷⁸.

¹⁷⁴ DOMS, pág. 71.

¹⁷⁵ TI, pág. 183.

¹⁷⁶ TI, pág. 183.

¹⁷⁷ “La mano es, por esencia, tanteo y dominio. El tanteo no es una acción técnicamente imperfecta, sino la condición de toda técnica”. TI, pág. 185.

¹⁷⁸ DOMS, pág. 72.

“La subjetividad es el Otro-en-el-Mismo, según un modo que también difiere de la presencia de los interlocutores, uno al lado del otro, en un diálogo en el que están en paz y de acuerdo uno con el otro. El Otro en el Mismo de la subjetividad es la inquietud del Mismo inquietado por el otro”¹⁷⁹.

Es en el ámbito de la intersubjetividad en el que se forja el ser humano. A partir de ahí se puede decir que fluye el sentido.

En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, nos dice que tal espacio es el del “decir” sincero, inconsciente, que nace en la escucha del “Otro”. Y el término inconsciente viene a significar que la conciencia no funciona o actúa en ese plano con el fin de poseer o tematizar, es decir, como si fuera el amo de aquello tematizado a lo que esclaviza, sino que, convertida en sujeto, infinitamente responsable, es capaz de expresar, “decir”, gratuitamente, la palabra del “Otro”. Es decir, se convierte en subjetividad.

Pero el decir se transforma en “dicho”¹⁸⁰ en el momento en que se expresa y es decodificado dentro de la estructura lógica del ser.

Ese hecho de que, irremediablemente, el “decir” es interpretado en el ámbito del ser, implica, tras la primera interrelación, el nacimiento de otra estructura humana, la conciencia, que no es más que la *representación* de la *presencia*. Siendo aquí la *presencia* la relación entre dos subjetividades en un espacio puramente ético que, en el momento en que se expresa en palabras se desvirtúa, pasando a ser *representación* en el ámbito del ser, dentro del espacio cognoscitivo y reflexivo del hombre que es la conciencia.

Así pues, la subjetividad sería el orden que va siendo generado por el “decir”, como decantador del sentido, en el ámbito del ser, o lo que es lo mismo, de lo ya “dicho”. Es inquietud en la conciencia provocada por la existencia del “Otro”. Es, como dice Lévinas, desencarnación o aplazamiento de la encarnación.

¹⁷⁹ DOMS, pág. 72.

¹⁸⁰ Intentaré explicar estos conceptos de la manera más clara posible cuando analice el significado del concepto de gozo en la obra de Lévinas, DOMS.

2.5.2. La subjetividad

Dice Lévinas que la subjetividad no es ni determinismo ni libertad, es desgarrón en el ser, es excepción, es “Sí mismo” que repudia las anexiones de la esencia¹⁸¹, es unicidad¹⁸², es “se” acusativo¹⁸³, sin identidad¹⁸⁴. Sólo en algunos momentos de la

¹⁸¹ El yo de la apercepción trascendental, que goza en la apropiación de las cosas, sin embargo, en la proximidad, obsesionado, llevado por el Deseo del “Otro”, por la infinita responsabilidad respecto a él, asignada antes de elección alguna [responsabilidad más primitiva que cualquier compromiso (*DOMS*, pág. 106)], en la pasividad más absoluta como rehén, va despojándose de sus ideas previas, de sus categorías gnoseológicas. Sale fuera del sujeto cognoscitivo enclaustrándose en su piel (op.cit., pág. 176, nota 11), convirtiéndose en “Sí mismo”. En ese momento ya no pertenece al ser, a la historia, ni es efecto en reposo o causa en movimiento (op.cit., pág. 176, nota 11).

¹⁸² La unicidad del “Sí mismo” no tiene nada que ver con el ser, no es una unidad estructural de tipo biológico o sociológico. Es una unicidad anterior al ser, es la unidad que lleva consigo la responsabilidad. Para explicarlo expondré, dos citas de Lévinas:

“... La responsabilidad que descarga al yo de su egoísmo -aun cuando fuera egoísmo por salvarse- no le transforma en un momento del orden universal; confirma la unicidad del Yo. La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar” (*HOH*, pág. 48).

“... Esa responsabilidad, a la que el Yo (*Moi*) no puede hurtarse -Yo a quien el “Otro” no puede sustituir- designa la unicidad del irremplazable. Unicidad sin interioridad, yo sin reposo en sí mismo, rehén de todos, desviado de sí mismo en cada movimiento de su vuelta a sí mismo: hombre sin identidad” (Op.cit., pág. 94).

Así pues, la unicidad se da en el plano de más allá o más acá, como dice Lévinas, de la conciencia. En el plano de un Yo que no es *el “Mismo”*, que no se identifica, que no se encuentra tematizado en la estructura del ser. Es decir, un “*Sí mismo*” al que no da sentido el ser sino que recibe su sentido del “Otro”, de la responsabilidad infinita hacia él.

¹⁸³ Lo contrario al *uno* o *se* de Heidegger. Mientras que el *uno* o *se* en Heidegger muestra la determinación, la neutralización del sujeto por parte del ser, sin embargo, para Lévinas el *se* es pasividad más allá de la libertad y del determinismo. El yo, tras el acercamiento en el espacio que hace aflorar el Deseo del “Otro”, fraternidad, desde el fondo de humanidad, se siente acusado por el “Otro” (se invierte la intencionalidad). El yo, en forma de *se*, “*Sí mismo*” obsesionado, sufre por el “Otro”, porque se ha ofrecido a él como rehén. En este caso, en el de Lévinas, el sujeto no es neutralizado, determinado, privado de su libertad por el ser, sino que se sitúa más allá del ser, en *lo otro que ser*. “El sujeto está en acusativo sin encontrar recurso en el ser, expulsado del ser, fuera del ser como el *uno* de la primera hipótesis del *Parménides*, sin fundamento, precisamente como algo “reducido a “Sí mismo”...” (*DOMS*, pág. 178).

El “Sí mismo” no sólo sufre y es perseguido *por el “Otro”*, sino también *para el “Otro”*. Y esto último es lo más característico de esta situación en la que el yo se convierte en acusativo. “Ofrecer la mejilla al que hiere, hartarse de oprobios” (op.cit., pág. 179), es un sufrimiento asumido antes de toda elección y que se debe a la responsabilidad respecto al “Otro”. No es sólo el abandono de todo egoísmo, sino también el reconocimiento de que soy culpable de todo lo que ocurre a mi alrededor, que soy responsable hasta del mal que recae sobre mí aun no siendo yo el ejecutor de la acción (aun siendo inocente). Por eso mi sufrimiento también es una expiación para el “Otro”.

“Acusación que sólo puede reducirse a la pasividad del “Sí mismo” en tanto que persecución, pero también persecución que se vuelve expiación. Sin la persecución el Yo levanta la cabeza y cubre el “Sí mismo”” (op.cit. pág. 180).

De ese modo, la pasividad se muestra en vulnerabilidad. “La vulnerabilidad... es la aptitud, que todo ser en su natural orgullo sentiría vergüenza en confesar, para ser golpeado, para recibir bofetadas. Presenta la mejilla al que le hiere y sacia de oprobios, dice admirablemente un texto profético (lamentaciones 3,30)” (*HOH*, pág. 88).

Llama la atención Ricoeur (en su libro *De otro modo*, pág. 21) acerca de que Lévinas, paradójicamente, explica la pasividad del Bien a través de la experiencia del mal: “No sé si los lectores han estimado la

historia ello ha sido posible: el uno sin ser de Platón¹⁸⁵, el Yo trascendental de Husserl¹⁸⁶ o el lenguaje, que repudia el ser, de Nietzsche¹⁸⁷. Es trascendencia. Es “otro modo que ser”, aunque se manifiesta en el ser.

La subjetividad como “Sí mismo” es el infinito resonando en el “mismo”. Es el sujeto del “decir”. Es el sujeto ético. Es responsabilidad y amor, y, en ese caso, se manifiesta como “logos decir”. Es el yo responsable a su pesar¹⁸⁸, es decir, el yo que ha elegido cumplir con su responsabilidad respecto a un “Otro” al que ha sido asignado.

El “Sí mismo” introduce en el ser un sentido¹⁸⁹. El “Sí mismo” es pasividad. No pertenece al ser ni a la historia, ni es efecto en reposo ni causa en movimiento¹⁹⁰. Es el paso del tiempo de la sincronía al de la diacronía. En ese momento, el sujeto es para el “Otro”, su ser desaparece para el “Otro”, su ser muere en significación¹⁹¹. Es anterior al yo trascendental (aunque desde la perspectiva del ser parezca posterior), “viene de un pasado que no se podría recordar, no porque esté situado demasiado atrás, sino porque,

enormidad de la paradoja consistente en expresar, por medio de la maldad, el grado de extrema pasividad de la condición ética”.

Eso es así porque, tras el Holocausto, considera Lévinas que sólo una disponibilidad hacia el bien de ese tipo puede contrarrestar la fuerza del mal. No basta con buenas intenciones, es preciso una energía prácticamente infinita para mantenerlas.

¹⁸⁴ Es una subjetividad, el “Sí mismo”, que escapa de la esencia, elevándose al plano ético movido por el Deseo del “Otro”. Esa retirada implica despojarse de todo aquello que pueda ser común con “Otro” hombre. Significa, siendo acusado por el “Otro”, abandonar *el “Mismo”* para dejar en su lugar al “Otro” (uno para el otro). Implica penetrar en un tiempo nuevo, el tiempo de la juventud, que ha dejado de ser la edad de la transición y del paso (“es necesario pasar la juventud”) para manifestarse como humanidad del hombre (*HOH*, pág. 96-97). Juventud que el filósofo ama: lo antes del ser, lo *de otro modo que ser*.

¹⁸⁵ “Lo otro que ser”, lo que se encuentra más allá de la esencia, coincide con el bien o la arjé de Platón, porque se encuentra más allá del ser. El Bien ilumina el mundo y de él depende todo sentido.

¹⁸⁶ El yo de Husserl es un yo trascendental. Un yo situado en la inmanencia, dentro de la estructura, pero trascendiéndola. El término trascendental en Husserl significa algo más allá del solipsismo de un ego que pretende dar sentido al mundo construyéndolo por sí solo. En realidad trascendental significa intersubjetividad. Es el reconocimiento de que el sentido de todo lo que hay en el mundo del ser se genera a través de la relación intersubjetiva que tiene lugar en los mundos de vida. Cada sujeto (mónada en la acepción de Husserl, Leibniz y también Lévinas) ha adquirido el sentido de las cosas por medio de tal relación (no hay que olvidar que para Lévinas la relación intersubjetiva es el fundamento de la ética y de la sociedad humana), aunque, inmediatamente, todo decir sea traicionado por su tematización en lo dicho y convertido en ley, en oráculo que permanece en el tiempo, y enviado a los trasmundos, donde acaba identificándose con la estructura del ser.

¹⁸⁷ Cuando Lévinas funde juventud con autenticidad en el decir, expresa lo siguiente: “palabra nietzscheana, palabra profética, sin estatuto en el ser, pero sin arbitrariedad, porque proviene de la sinceridad, es decir, de la responsabilidad misma por el “Otro”” (*HOH*, Lévinas, pág. 95). Compara también el lenguaje de Nietzsche con el decir que fluye en lo dicho del ser (misión apofántica del decir en correlación con lo dicho) hasta que se convierte en risa que rechaza el lenguaje, semejante al decir como testimonio.

¹⁸⁸ *HOH*, pág. 79: “El otro (Autrui) me concierne a mi pesar”.

¹⁸⁹ *HOH*, pág. 79.

¹⁹⁰ *DOMS*, pág. 176, nota 11.

¹⁹¹ *DOMS*, pág. 106.

siendo inconmensurable con respecto a la conciencia que siempre se adecúa, no está hecho para el presente”¹⁹².

Además, por encima de todo, el “Sí mismo” es un yo de carne y sangre, un sujeto que, absolutamente individualizado,

“está bajo el peso del universo como responsable de todo. La unidad del universo no es eso que mi vista abraza en su unidad de la apercepción, sino lo que me incumbe de todas partes, lo que me contempla en los dos sentidos de término, me acusa; es mi tarea”¹⁹³.

Procedería de un ámbito cuyo sentido, más allá del ser, nunca acaba de expresarse en el mundo, pero que penetra en él de manera diacrónica a través de la relación intersubjetiva ética. No es el yo empírico, porque ése también es un yo que pertenece al ser. Es un yo que huye del concepto de la universalidad, de la generalidad, de los otros. Yo, como “Sí mismo”,

“no soy un inimitable matiz de “Jemeinigkeit”, que viene a añadirse al ser perteneciente al género “Alma”, “Hombre”, “Individuo” que, de este modo, aparecería como común a muchas almas, hombres, individuos, haciendo posible de entrada la reciprocidad entre ellos”¹⁹⁴.

En un principio, La subjetividad humana es también llamada por Lévinas “humanidad”. “Está estructurada como el “Otro” en el “mismo”. Es una especie de epojé, una puesta entre paréntesis o interrupción ontológica¹⁹⁵ en el ser realizada por el desinterés:

¹⁹² DOMS, pág. 173.

¹⁹³ DOMS, pág. 185.

¹⁹⁴ DOMS, pág. 199.

¹⁹⁵ DVI, pág. 32: “¿Qué son, pues este movimiento y esta vida –ni ideología ilusoria ni todavía Ciencia – “objetivamente” manifestados en los tiempos modernos, por los que adviene en el ser como un *dislocamiento* a modo de subjetividad o humanidad del sujeto?

La cara visible de esta *interrupción ontológica* –de esta *epojé*– ¿no coincide con el movimiento “por una sociedad mejor”?

“La ex-cepción al ser que nosotros denominamos desinteresamiento va a tener, - como más adelante se verá- un sentido ético. De esta manera, la ética sería la posibilidad de un movimiento tan radical como la reducción trascendental”¹⁹⁶.

Posteriormente, volviendo a *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, considera que la subjetividad humana está configurada por la unión de “logos decir” y “logos dicho” en el plano de la justicia. La subjetividad, en el plano del “logos decir” participaría de la inconsciencia, es decir, estaría más allá de la conciencia, pero la subjetividad, en el plano del “logos dicho”, sería consciente, es decir, sería conciencia, pero conciencia medida por la sinceridad del “logos decir”, lo que sólo es posible en el ámbito de la justicia. En, dice que “la subjetividad es precisamente el nudo y el desanudamiento: el nudo y el desanudamiento de la esencia y lo “Otro” que la esencia”. En definitiva, la subjetividad es un no lugar que se coloca, más allá del ser, en el lugar de la “responsabilidad”¹⁹⁷.

Hemos visto, por tanto, cómo en la “hipóstasis”, en el momento de aparición del existente, se puede apreciar en él una doble estructura significativa, la conciencia y la subjetividad.

Desde un punto de vista ontológico, podemos decir que el existente que nace en el acontecimiento de la “hipóstasis” es conciencia (conciencia de). Sin embargo, desde un punto de vista metafísico, diremos que es subjetividad. Pero, como ya hemos visto, para Lévinas es la subjetividad la que provoca el nacimiento de la conciencia y no al revés¹⁹⁸, es decir, que la fuerza con la que el “Otro” inquieta a la conciencia es muy superior a la fuerza con la que el ser inquieta a la subjetividad. O lo que es lo mismo, el “decir” de la sinceridad¹⁹⁹ determina a la conciencia hasta el punto de hacer naufragar su interés, que se encontraba navegando en el barco de la intencionalidad amenazando con convertir al “Otro” en un alter ego²⁰⁰, un objetivo conquistable, colonizable,

¹⁹⁶ DVI, pág. 27, nota 3.

¹⁹⁷ DOMS, pág. 53.

¹⁹⁸ Posteriormente, cuando realicemos la confrontación Searle-Lévinas, como introducción al análisis del gozo en DOMS, podremos descubrir una nueva perspectiva de la relación conciencia-subjetividad dentro del tema de la relación entre cerebro y mente.

¹⁹⁹ “Es un decir sin dicho. Hablar para no decir nada. Es como la transparencia de la confesión. La sinceridad es el único caso en el que es posible un decir sin dicho. Es la responsabilidad misma por el “otro””. (HOH, pág. 95). Humanidad.

²⁰⁰ En la pág. 104 de DEE, dice lo siguiente acerca de la conciencia en el ámbito de la “hipóstasis”: “En cuanto fenomenología sigue estando en el mundo de la luz, mundo del yo solo que no tiene al otro en

esclavizable. La determina de tal modo que hace retroceder ese barco como si el horizonte de la deseada isla en la que el “Otro” se encuentra se alejase continuamente en el horizonte. Y ello se realiza diariamente, cuando cada ser humano se responsabiliza por los actos del “Otro”, desde el no lugar de la no representación, desde un tiempo completamente pasado, más allá del ser, en un tiempo diacrónico, en la trascendencia, en el que el “Encuentro” con el “rostro” tuvo lugar, sin que mi libertad pudiera decir sí o no²⁰¹.

En definitiva, sabemos que el ser humano que, como veremos, habita en el gozo, el “mismo”, además de poseer un espacio y un tiempo, es conciencia y subjetividad al mismo tiempo, como conciencia, se fundamenta en el ser, transformando el “decir” en “dicho”, y, como subjetividad, se alza más allá del ser, en contacto intersubjetivo con el “Otro”, origen de toda actividad, en un acontecimiento que genera el “decir”, origen de todo sentido.

Es preciso, ahora, concluir que la condición sin la cual la conciencia jamás se convertirá en subjetividad, es el gozo. Para aceptar al Otro en la conciencia y construir el “Sí mismo”, es preciso eliminar cualquier actitud tematizadora, controladora, con el fin de que el Otro sea escuchado e interiorizado en la conciencia. El único espacio en el que esto es posible es el gozo, en el que, como veremos posteriormente, el “estar contento” nos llevará al “estar atento”.

A partir de aquí, teniendo en cuenta esa doble estructura en la identidad, conciencia y subjetividad, del ser humano, Lévinas va a poner ante nosotros una teoría de la significación absolutamente original pero coherente con sus ideas.

2.6. Dos tipos de significación, sensibilidad y conocimiento

Para Lévinas existen dos tipos de significatividad, la del conocimiento, que conduce a la representación y el concepto, propia de la conciencia, y la de la sensibilidad, que lleva al diálogo, propia de la subjetividad.

cuanto otro, para quien el otro es otro yo, un *alter ego* conocido por la simpatía, es decir, por el retorno a sí mismo”.

²⁰¹ DOMS, pág. 54: “La responsabilidad ilimitada en la que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo “anterior –a-todo-recuerdo”, de algo “ulterior-a-todo-cumplimiento”, de algo no presente; viene de lo no-original por excelencia, de lo an-árquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia. La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta *dónde*”.

2.6.1. Sensibilidad (modalidad de significatividad en el ámbito del gozo)

Antes de todo conocimiento tematizador, en el orden del decir, existe una relación en la que el “mismo” y el “Otro” están enlazados de manera más poderosa, más vital, que mediante la relación cognoscitiva.

En esa relación, lo sensible “debe describirse en términos de gozo y “herida”²⁰², que son, como ya hemos dicho, términos de la proximidad²⁰³. La proximidad, por tanto, es la significación de lo sensible.

Antes del plano de la sensación como intuición sensible, existe una sensación o sensibilidad como “vulnerabilidad, gozo y sufrimiento”²⁰⁴. Tal sensación o sensibilidad nos trae la significación dominante, “entrevista ya en la vulnerabilidad”²⁰⁵ y que se mostrará en la responsabilidad²⁰⁶.

Decir que la estructura cognoscitiva, que comienza en la intuición sensible,

“es secundaria dentro de la sensibilidad y que, sin embargo, la sensibilidad en tanto que vulnerabilidad significa, es reconocer un sentido en lugar distinto al de la ontología e incluso subordinar la ontología a esta significación de lo más allá de la esencia”²⁰⁷.

Esa significación que nos trae el significado antes de la intuición sensible, nos pone ante la inmediatez de lo sensible, es decir, nos sitúa en un “Encuentro” con el “Otro” no mediado por categoría alguna, o lo que es lo mismo ante una significatividad no cognoscitiva. De este modo, Lévinas rechaza toda acusación de racionalismo o empirismo.

²⁰² Es uno de los ámbitos en los que nace la socialidad, a partir de la suma responsabilidad que hiere el corazón del hombre, bondad, ante el “rostro” del “Otro”. Es el resultado de la contemplación del “rostro” del “Otro”. Es justamente el hecho que exige que el “Otro” no sea violentado por mí en la tematización del conocimiento. Es el resultado de la actuación del “Sí mismo” o sujeto ético en el interior del sujeto gnoseológico. Solamente hay herida si existe Bondad. Sólo si el hombre en sí mismo es bueno puede existir herida, porque siendo el origen de la bondad una subjetividad en la que el “Otro” se encuentre en mí, soy herido yo mismo cuando hiero al “Otro”

²⁰³ DOMS, pág. 119.

²⁰⁴ DOMS, pág. 120.

²⁰⁵ DOMS, pág. 120. “Es la aptitud, que todo ser en su natural orgullo sentiría vergüenza en confesar, para ser golpeado, para recibir bofetadas. Es la característica o atributo más propio de la humanidad”.

²⁰⁶ DOMS, pág. 120.

²⁰⁷ DOMS, pág. 120.

Dice Lévinas que esa immediatez es “exposición a la ofensa y al gozo”²⁰⁸. En esa immediatez, el sentido es “el mismo- para- el otro”²⁰⁹. Se da en el ámbito del placer, de “una complacencia en sí misma de la vida que ama la vida incluso en el suicidio”²¹⁰. Pero en ese ámbito el yo no coincide consigo mismo, sino que no llega a coincidir, porque hay una inquietud por el “Otro” y para el “Otro”. Si el yo llegase a coincidir consigo mismo, el gozo se transformaría en conocimiento, ya que nuestra intencionalidad y categorías habrían conseguido tematizar al “Otro” (lo que significa ejercer violencia sobre él). En este último caso, el “Otro” no estaría ante mí como un misterio indescifrable (infinitamente respetado), alteridad sin reposo en mí, por y para el que gozamos y sufrimos, sino como parte asimilada de nosotros mismos, algo identificado a mí por mi capacidad abstractiva. El “Otro” dejaría de ser incertidumbre para ser certeza, es decir, dejaría de ser “rostro” para ser representación, o, lo que es lo mismo, descendería de la altura de su estado ético, hasta el ámbito ontológico del conocimiento, en el que lo hago mío, lo deforme, ejerzo violencia sobre él al tematizarlo, al proyectar sobre él mis categorías, al prejuzgarlo, porque siempre es prejuicio la certeza finita acerca de un ser cuya naturaleza es infinita, es decir, como se ha dicho ya, intriga o incertidumbre.

En el ámbito de tal immediatez, soy absolutamente pasivo, porque, para mí, la intencionalidad se invierte, es decir, que antes que tematizarlo, categorizarlo, con mi actividad cognoscitiva, espero recibir el sentido de él.

Esta forma de relación en la que se genera una significación que ha de dar sentido a toda otra, es infinitamente anterior a la relación cognoscitiva. A ese modo de enlace entre dos seres, en el que se encuentra implícita la responsabilidad por el “Otro”, se le llama relación intersubjetiva, y es el ámbito en el que nace la ética.

En la relación intersubjetiva, el lenguaje que se expresa es el específico de la “vida cotidiana”, propio del “mundo de la vida”, que, en principio, se encuentra más allá del retórico que busca la elocuencia. Pero, en segundo lugar, tal lenguaje cotidiano, también escapa de la poesía o del lenguaje científico. El lenguaje cotidiano pretende “preservar

²⁰⁸ DOMS, pág. 121.

²⁰⁹ DOMS, pág. 121.

²¹⁰ DOMS, pág. 121.

la verdad frente a la elocuencia”²¹¹. Antes que la belleza de la argumentación, pretende la verdad²¹². Y, en tercer lugar, no se trata de rebajar o eliminar cualquier tipo de lenguaje elevado, religioso, ético o político, introduciéndolo en el concepto de elocuente, intentando “desmitificar la decencia de sus palabras, el noble ronroneo de los periodos: la respetabilidad de los libros y de las bibliotecas. Se necesita la palabra obscena, la interjección, el graffiti –hay que gritar a los muros de las ciudades.”²¹³ No se trata, por tanto, de ver elocuencia en todo lenguaje, es decir, también en aquel que nace en la trascendencia. Según Lévinas, la pretensión de no hablar con elocuencia, acaba convirtiéndose también en elocuencia: “el hablar dirigido contra la elocuencia se hace a su vez elocuencia. Demasiado bella para ser verdadera, ¿no se hace también demasiado horrible para reflejar la realidad?”²¹⁴ Por último, tampoco el lenguaje cotidiano es lo que dice Heidegger: “un lenguaje caído”, es decir, que no es capaz de desvelar el ser, sino que se regula

“por lo que *se* dice, por lo que *se* hace, por lo que *se* lee, procediendo de una vana curiosidad, complaciéndose en la ambigüedad. Se ha caído del rango ontológico del lenguaje y no tendría otro sujeto que el “Se” anónimo, desde el momento en que pierde el horizonte del ser de los entes, campo de la verdad”²¹⁵.

Con el fin de definirnlos claramente su concepción del lenguaje cotidiano, Lévinas realiza una breve reflexión acerca del lenguaje como “decir” y como “dicho”, considerando que “¡el decir significa además por de otro modo que por su función de bedel! Más allá de la tematización de lo *Dicho* y del contenido que se expone en la proposición, la *apophansis* significa en cuanto modalidad la aproximación al otro”²¹⁶. Es decir, que, mientras nosotros ofrezcamos el lenguaje a otro hombre, mientras que nos mantengamos en comunicación directa con él, nuestro lenguaje será “decir” y no “dicho”, es decir, que, en el lenguaje cotidiano, en el momento de la comunicación

²¹¹ FS, dentro del ensayo “Lenguaje cotidiano y retórica sin elocuencia”, pág. 152. Publicado en *Le quotidien et la philosophie, Studia Philosophica*, vol. 40, Bern/Stuttgart, Verlag Paul Haupt, 1981. (Nota del traductores, en la pág. 149).

²¹² Op. cit. pág 152: “La retórica introduce en la significación en la que desemboca una cierta belleza, una cierta elevación, una cierta nobleza y una expresividad que se impone independientemente de su verdad.”

²¹³ Op. cit., pág. 153.

²¹⁴ Op. cit., pág. 154.

²¹⁵ Op. cit., pág. 155.

²¹⁶ Op. cit., pág. 155.

intersubjetiva, estamos cerca de nuestro prójimo, de manera que no podemos olvidarlo, alejándonos de él a través de la elocuencia.²¹⁷ Y, precisamente, ese es el fundamento de toda verdad en el lenguaje cotidiano. La verdad consistirá, no en la adecuación entre “noesis” y “noema”, lo que nos llevaría a una “conciencia de”, sino en la sinceridad del hablante.

Por fin acaba Lévinas ofreciéndonos su definición de lenguaje cotidiano: “Es comunicación que no se reduce al fenómeno de la verdad-que-une: es una no-indiferencia ante el otro, susceptible de significación ética a la que se subordina incluso el enunciado mismo de lo Dicho”²¹⁸. A través de él me encuentro en la proximidad del prójimo y, mediante él, soy capaz, a través de metáforas, de nombrar el infinito.

Ese es el modo adecuado de obtener significatividad en el ámbito del gozo, porque nuestra subjetividad renuncia, normalmente, en él, a tematizar a otro ser humano o a transformar en cosas a los elementos y a los instrumentos. Ése es el ámbito al que también denominaremos “mundo de vida”, un espacio-tiempo en el que hacemos epojé de nuestros conocimientos científicos, así como de las ideas previas que nos hacemos de la realidad, buscando la verdad y no la elocuencia, así como pretendiendo habitar en el mero gozo de vivir.

Descubrimos, nuevamente, una crítica a Heidegger. Porque la “vida cotidiana”, para Lévinas, a diferencia del alemán, no implica habitar en el “sé” o el “uno”, es decir un lenguaje neutro en el que no se pretende alcanzar la verdad sino hacer lo mismo que los otros hacen, sin tomar decisiones por uno mismo, en una actitud que denomina inauténtica. Más bien, para el francés, como venimos diciendo, la “vida cotidiana” es el ámbito en el que es posible una relación intersubjetiva en la que se busca la verdad antes que la retórica, es decir, la mera belleza de las formas en un lenguaje hueco y sin sentido.

Tal relación, como hemos visto antes, es, para Lévinas, una relación placentera, una relación en la que el “mismo”, en la plenitud del gozo, del “estar contento”, llegará a ser capaz de regalar la palabra, como veremos posteriormente, al “Otro”, al que la suscita, al maestro.

²¹⁷ “En el lenguaje cotidiano nos aproximamos al prójimo en lugar de olvidarlo en el “entusiasmo” de la elocuencia.” Op. cit., pág. 156.

²¹⁸ Op. cit., pág. 156.

2.6.2. Conocimiento (modalidad de la significatividad en el ámbito del ser o de lo “dicho”)

En primer lugar, en el orden de lo “dicho”, en una dimensión ya propiamente gnoseológica, nos encontramos, según Lévinas, con dos planos, en cuanto al conocimiento, que tienen lugar en la conciencia: la intuición sensible y el saber.

La intuición sensible

Es la unidad del sentiente y lo sentido²¹⁹. Es sensación que está en la base del conocimiento universal. Este conocimiento es tematizador²²⁰ y debe distinguirse de la “sensibilidad”. La intuición sensible se transforma en imagen que en realidad es una metáfora o un símbolo de lo captado. Tiene lugar en la sensibilidad, pero no en el plano del gozo, sino en el de la conciencia.

“Lo individual, en tanto que conocido, está ya desensibilizado y referido a lo universal en la intuición”²²¹, porque el saber es siempre a priori y sin él la imagen que genera la intuición no podría ser identificada. La significación posible a través de la intuición sensible está supeditada a la de la sensibilidad.

El saber.

Tiene lugar en el entendimiento, en la conciencia, y se alcanza mediante la conceptualización, la universalización, la abstracción del material que proviene de la sensación. El resultado es el símbolo.

En el saber se realiza el paso desde la imagen -limitación y particularidad- hasta la totalidad, y, por consiguiente, se realiza todo el contenido de la abstracción²²². Tal paso tiene lugar mediante la identificación de las imágenes. A eso es a lo que se llama espontaneidad del entendimiento.

²¹⁹ DOMS, pág. 119: “La sensación, funcionando ya como “intuición sensible”, en tanto que unidad del sentiente y lo sentido...”

²²⁰ TI, págs. 222-3: “La tematización es la unificación de lo mismo y lo “Otro” como presente, como esencia. Paso del decir al dicho, en el que el decir es absorbido por las reglas (lógica) del ser. La tematización del decir es en realidad una alienación en la que aquél sale fuera de sí mismo para expresarse en dicho, o lo que es lo mismo, la desmesura se somete a medida.

Tematizar, que implica conceder un significado a una cosa, “es ofrecer el mundo a otro por la palabra”

²²¹ DOMS, pág. 119.

²²² DOMS, pág. 120.

2.7. El origen de la significación

El origen de toda significación se encuentra en el hecho de que el “decir” con el que se expresa la relación de gozo, en la proximidad, no es permanente, porque la sinceridad de la relación ética no se mantiene continuamente. Tal “decir” acaba, como repetimos continuamente, irremediablemente en “dicho”, es decir, en tematización del “Otro” y de lo otro. Lo “dicho” es ya el propio simbolismo del saber, su núcleo. Tal simbolismo es “lo más allá de lo sensible ya dentro de la intuición y lo más allá de la intuición dentro de la idea”²²³.

Así pues, toda significación nace de la relación inmediata, de no identificación, entre el “mismo” y el “Otro” que tiene lugar, a partir del gozo, en el ámbito de la proximidad, porque en ella nace el “decir” sincero del “Sí mismo” por y para el “Otro”²²⁴. Pero irremediablemente, acaba en la relación mediata, identificadora, conceptual, abstracta, universalizadora de la intuición sensible y el saber, cuyo núcleo se encuentra en la capacidad simbolizadora de lo “dicho”. Ello tiene lugar, según Lévinas, en el ámbito de la justicia, es decir, cuando aparece el tercero y, en ese caso, es preciso comparar a los incomparables. Es en ese acto de comparación cuando proyectamos sobre el “Otro” la medida y acabamos sometiénolo a las reglas del ser, a las reglas de la lógica.

Por último, el conocimiento sería unión de “decir” y “dicho” en la que el “decir” excede. El significado de la sinceridad en el “decir”, en el ámbito de la proximidad, da sentido a la significación, en el ámbito cognoscitivo, de lo “dicho”.

Esa anfibología del “decir” y lo “dicho” en el lenguaje es la que determina la necesidad de la hermenéutica, con el fin de descubrir en lo “dicho”, en la sincronía, ese otro lenguaje de mayor altura del “decir”, diacrónico y reliquia del

²²³ DOMS, pág. 118.

²²⁴ El “Sí mismo” no sólo sufre y es perseguido *por el “Otro”*, sino también *para el “Otro”*. Y esto último es lo más característico de esta situación en la que el yo se convierte en acusativo. Ofrecer la mejilla al que hiere, hartarse de oprobios (O.c., pág. 179), es un sufrimiento asumido antes de toda elección y que se debe a la responsabilidad respecto al “Otro”. No es sólo el abandono de todo egoísmo, sino también el reconocimiento de que soy culpable de todo lo que ocurre a mi alrededor, que soy responsable hasta del mal que recae sobre mí aun no siendo yo el ejecutor de la acción (aun siendo inocente). Por eso mi sufrimiento también es una expiación para el “Otro”. “Cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos y yo más que los otros”, escribe Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*, subjetividad del sujeto como persecución y martirio... (DOMS, pág. 222).

jovencísimo, originario, testimonio por el “Otro”. Ese lenguaje que, de alguna manera, no encaja en la tematización y excede.

En definitiva, podemos decir que, para Lévinas, en contra de lo que hasta entonces había considerado la filosofía occidental, la significatividad en el plano de la sensibilidad es más importante en el ámbito ético y del sentido en general, que en el plano del conocimiento o plano ontológico. Eso es lo que viene a decir en este texto:

“La filosofía occidental jamás ha dudado de la estructura gnoseológica y, por tanto, ontológica de la significación. Decir que esta estructura es secundaria dentro de la sensibilidad y que, sin embargo, la sensibilidad en tanto que vulnerabilidad significa, es reconocer un sentido en lugar distinto al de la ontología e incluso subordinar la ontología a esta significación de lo más allá de la esencia.”²²⁵

En su, llamémosla así, teoría de la significatividad, Lévinas parte, en principio, de la misma crítica que realizaba Nietzsche a la teoría del conocimiento occidental.

La sensación (por ejemplo, de dolor), no puede tematizarse asimilándola a un conocimiento conceptual, pre-original, a priori, universal, porque en tal hecho, desaparece el sujeto de esa sensación. Es preciso expresar el significado de las sensaciones de manera no representativa en el plano de la conciencia tematizadora. Aunque la conciencia nos da una parte de la significación de la sensación, sin embargo, para Lévinas, no la agota. En lo “dicho” de la tematización es preciso encontrar un significado no expresado por la sensación. Que no se pueda filosofar sin tematizar

“no implica de entrada que la significación ser, correlativa de toda manifestación, sea la fuente de esta manifestación y de toda significación, como podría pensarse a partir de Heidegger, ni tampoco que la mostración, sea el fundamento de todo lo que se manifiesta, como piensa Husserl”²²⁶.

Existe, para Lévinas, como venimos diciendo, un nivel anterior de significatividad que, además, determina toda otra significatividad. Se trata del nivel ético, metafísico, en

²²⁵ DOMS, pág.120.

²²⁶ DOMS, pág.125.

su plano de proximidad o vulnerabilidad que acaba manifestándose en “maternidad”²²⁷ o acontecimiento de nuestro psiquismo que, dentro de la relación de “uno-para otro”, hace nacer todo significado. Siendo ése el plano de la sensibilidad, en la que se muestra el decir de la responsabilidad debida al “Otro”, de la sinceridad y la humanidad. Ese es el plano de la subjetividad de la sensibilidad, que, “en tanto que encarnación es un abandono sin retorno, maternidad, cuerpo sufriente para el “Otro”, cuerpo como pasividad y renuncia, puro sufrir”²²⁸. Es el propio sujeto de carne y sangre o “Sí mismo” o sujeto ético o sujeto pre-original²²⁹.

Por tanto, mientras que la sensibilidad es el ámbito del sujeto ético, la sensación es parte del ámbito del sujeto gnoseológico o yo de la apercepción trascendental.

En último término, Lévinas nos dice que aunque existen dos niveles de significatividad, el de la sensibilidad y el de la sensación, sin embargo la filosofía occidental ha planteado siempre el conocimiento en el plano ontológico, a partir de la sensación (plano de la conciencia), eliminando la parte fundamental, determinante de él, que se encuentra en el plano ético, a partir de la sensibilidad (plano de la subjetividad).

Y, precisamente, la sensibilidad es el ámbito del gozo, del “estar contento”, en el que, más allá de todo poder, de toda tematización, bañado por los elementos, disfrutando del placer y la belleza, el ser humano se prepara para el “Encuentro”, en forma de diálogo, con una entidad a la que ha sido asignado desde el principio de los tiempos y que debe afrontar en plenitud.

Este plano de la sensibilidad es fundamental para entender el significado de una verdadera socialidad en el ser humano.

²²⁷ Gestación del “Otro” en el “mismo”. El resultado final del proceso es el “Sí mismo” o la subjetividad humana. Es el sentido último de la vulnerabilidad, que se convierte en la significancia misma de la significación (*DOMS*, págs. 174-175). No es la totalidad, o las reglas o los intereses o los valores, ya dados, de una determinada agrupación lo que construye en definitiva la subjetividad humana, porque si eso fuese así jamás saldríamos de la identidad, de lo abstracto, sino que lo que constituye primordialmente la subjetividad humana es el camino infinito hacia el “Otro”

²²⁸ *DOMS*, pág. 139.

²²⁹ Es el “Sí mismo” o el “Otro” en el “Mismo”. El sujeto preoriginal y el ético son el mismo” (*DOMS*, pág. 138) o “sujeto de carne y sangre” (op.cit., pág. 137-138).

2.8. Relación histórica entre conocimiento y socialidad. El diálogo

La relación entre las diversas formas de conocimiento o de adquirir la significación en Hegel, Husserl, Heidegger y Buber, así como la noción de socialidad que de ellas deviene, nos ayudará clarificar el significado de conocimiento y socialidad en Lévinas, dado que, dicho autor establece una estrecha relación entre ambos conceptos.

Para realizar esta breve confrontación, nos fundaremos en el ensayo de Lévinas denominado “El diálogo. Conciencia de sí y proximidad del prójimo”, que se encuentra en el libro *De Dios que viene a la idea*²³⁰. En el inicio de dicho ensayo, Lévinas propone como objetivo discernir el significado del concepto de diálogo.

Manifiesta, en principio, que “cabe hablar de una filosofía del diálogo y oponerla a la tradición filosófica de la unidad del Yo (Moi) o del sistema y de la autosuficiencia, de la inmanencia”²³¹. A partir de ahí, todo el ensayo va a servir como medio de diferenciar los dos tipos de filosofía a partir del modo de conocimiento que ambas proponen. Al final, Lévinas expresará sus propias ideas comparándolas con las de la filosofía del diálogo de Buber.

Pues bien, dice Lévinas que la clave de toda significación, en la filosofía de la inmanencia, mencionada anteriormente, se encuentra en la unidad del Yo, que se manifestaba, desde Descartes, en el concepto del yo pienso o ego cogito²³².

El pensamiento, el yo pienso, según Hegel, al proyectarse hacia el mundo, en busca de un orden racional que acaba manifestándose en la adecuación o concordancia, pone en acto el ser, de tal manera que “la plena autoconciencia del yo pienso sería el sistema mismo del saber en su unidad de inteligible”, porque, en tal acción, el pensamiento y lo pensado coinciden. Por eso dice Hegel que

“la unidad del *yo pienso* es la forma última del espíritu como saber. Y a esta unidad del *yo pienso* son reconducidas todas las cosas al constituir un sistema. El sistema de lo inteligible es, a fin de cuentas, una autoconciencia.”²³³

²³⁰ DVI, Caparrós editores, colección Esprit, Madrid 1995. Publicado por Lévinas en 1982.

²³¹ DVI, pág. 223.

²³² DVI, pág. 226: “Hegel escribe (*Wissenschaft der logik II, Lasson, 221*): “Una de las observaciones más profundas y más ajustadas de la *Crítica de la Razón Pura* consiste en reconocer la unidad constitutiva de la *esencia del concepto* como unidad originariamente sintética de la apercepción, como unidad del *yo pienso* o de la autoconciencia””.

Así pues, el pensamiento es el que tiene la iniciativa en este tipo de conocimiento, puesto que es él el que acaba llegando a la unidad con lo pensado, o concordancia, que representa la verdad. Ciertamente que el pensamiento lo hace, como dice Lévinas, mediante palabras, pero estas no provienen de ningún diálogo, más bien “son signos que se da a sí mismo sin hablar con nadie”²³⁴. Es decir, que dicha verdad no se alcanza a partir del diálogo, sino a través de la dialéctica, es decir, mediante la síntesis de los opuestos, que consistiría, según Lévinas en un diálogo del alma consigo misma, al modo como Platón definía el pensamiento²³⁵.

Para Hegel, el lenguaje, que los hombres utilizan, está supeditado al saber, a ese saber del pensamiento que va siendo adquirido por medio de sucesivas concordancias o adecuaciones en las que la verdad se muestra. El conjunto del saber, ordenado en conceptos, genera la razón, como un sistema unitario que se encuentra en todos los hombres, de manera que cada uno de ellos busca en los otros esa unidad racional, que, en último término, vehiculada por la síntesis del yo pienso, genera la posibilidad de entendimiento entre los seres humanos. Es decir, que los hombres se entienden porque todos ellos poseen una razón única que iguala, en su universalidad, todos los conocimientos particulares. En último término, como decíamos, los hombres son capaces de entenderse unos a otros porque el lenguaje, las palabras que introducen la comunicación, está sometido al saber, al sistema, a la unidad racional.²³⁶

Precisamente, en eso consistiría, según Lévinas, para Hegel, la sociabilidad o socialidad. La esencia de la relación social entre los hombres, según el idealismo, consistiría en que cada hombre, cada individualidad, perdería su identidad ante la unidad de la razón que suprimiría toda diferencia dentro de un sistema social, estructurado por la razón, que exigiría que la paz de la relación social se realizase a

²³³ DVI, pág. 226.

²³⁴ DVI, pág. 227.

²³⁵ DVI, pág. 228: “(Mío: el pensamiento) pasa de un término al término contrario que lo reclama, pero la dialéctica en la que se halla no es un diálogo o, por lo menos, es el diálogo del alma consigo misma, que procede por preguntas y respuestas. Precisamente así define Platón el pensamiento”

²³⁶ DVI, pág. 228: “(Mío: el lenguaje) consiste para cada uno de los interlocutores en entrar en el pensamiento del otro, en coincidir en la *razón*, en interiorizarse en ella.”

partir de la unanimidad, es decir a partir de la idea de que la verdad es única y todo alejamiento de ella, toda perspectiva diferente, es errónea²³⁷.

Podemos entender perfectamente que tal socialidad basada en una verdad, en un pensamiento único, es, en realidad, la paz, fundada en la violencia, que proviene de la guerra, en la que el poderoso hace valer su fuerza al considerar sus valores como los más propios de la razón humana.

El totalitarismo y la guerra son, por tanto, para Lévinas, tal como ya hemos dicho, las consecuencias gravísimas a las que ha llevado al mundo occidental el hecho de considerar que ser e idea se identifican.

En segundo lugar, Husserl, a pesar de eliminar el dualismo pensamiento-materia o sujeto-objeto, sin embargo, sigue incurriendo, para Lévinas en el mismo error que Hegel. Según el francés, “la teoría husserliana de la constitución de la intersubjetividad puede ser considerada como una formulación rigurosa de la subordinación del lenguaje al saber”²³⁸, porque, según Husserl, el diálogo entre los seres humanos, está en realidad subsumido en el pensamiento interior de cada uno, es decir, que lo que cada hombre establece en el diálogo, particularmente, está ya previamente establecido en un discurso o pensamiento común en el que todo yo trascendental ha bebido considerándolo como manantial del que toda verdad procede²³⁹.

Todo ello se encuentra ya establecido en el propio hecho de la constitución o construcción de la alteridad, del “Otro”, por parte de cada yo, según Husserl, es decir, que el “Otro” no es alguien absolutamente lejano para nosotros, sino que más bien, es un “alter ego”, constituido del mismo modo como nosotros lo estamos. Tal hecho queda manifestado en la quinta meditación cartesiana de Husserl en la que el filósofo alemán pretendía que el otro existe para nosotros a través de la composición que hace el mismo (yo) de ese otro, en lo que llama la “esfera primordial”, a partir de su propio cuerpo.

El “Otro”, como acabamos de decir, no sería otra cosa más que un “alter ego” del “mismo”.

²³⁷ DVI, pág. 229: “Podemos llamar *sociabilidad* a la unidad de las conciencias múltiples que han entrado en el mismo pensamiento en cuyo seno se suprime su alteridad recíproca... instalando la paz en la unanimidad, suprimiendo la proximidad en la coincidencia”

²³⁸ DVI, pág. 231

²³⁹ DVI, pág. 231: “En un texto característico y destacable de su *Crisis*, Husserl llega incluso a pretender “alojar en el discurso interior el discurso que va a todos los demás hombres: “Lo que digo ahí científicamente” -escribe [1]- “lo digo de mí y para mí, pero, en esta medida, paradójicamente, también para todos los otros en cuanto implicados trascendentalmente en mí y entre sí”.

En tercer lugar, en la filosofía contemporánea, más allá de Husserl, Heidegger, aunque plantea que el ámbito de las relaciones humanas se muestra en el “mundo de vida”, siendo la intersubjetividad entre los seres humanos un hecho fundamental, sin embargo sigue dando más importancia al pensamiento que al diálogo en cuestiones de verdad o sentido.

Aunque, como hemos dicho, el alemán considera el diálogo como un hecho importante en las relaciones humanas, sin embargo, pone el lugar donde se establece, en un ámbito, el de la actitud inauténtica, inferior al de aquel en el que se manifiesta el pensamiento, el de la actitud auténtica. Porque, con el fin de alcanzar verdad y sentido, que proceden del ser, el *Dasein* debe obedecer la llamada desde el interior de sí mismo que le hace escapar de la actitud inauténtica del “se” o el “uno”, en la que el hombre, a partir de la interrelación con los demás, manifiesta únicamente lo que los demás manifiestan, dejándose llevar por el discurrir neutro del ser, sin intentar controlarlo intentando dotarlo de fines humanos.

Una vez que el *Dasein* se eleva a la trascendencia, al interior de sí mismo, será capaz de asumir el cuidado del ser, es decir, su verdadera función, en su actividad de ser que se piensa a sí mismo. Pero esta labor es puramente solipsista, solitaria, y, en ella, no se establece ninguna relación intersubjetiva en la que tenga que ver el diálogo.

Así pues, no podemos decir que la filosofía de Heidegger sea una filosofía del diálogo, aunque claramente nos demos cuenta de que dio un gran empuje a la filosofía del lenguaje, sobre todo en su última etapa.

En cuarto lugar, la filosofía contemporánea del diálogo va a considerar que no es el sistema del saber el que determina el lenguaje, sino, por el contrario, va a ser la relación intersubjetiva en la que se establece el diálogo entre los seres humanos, la causante, no solo de todo saber sino también de la socialidad.

A esa relación, en la que un Yo interpela a un Tú, Buber la va a denominar relación “Yo-tú”, porque, como palabra fundamental, “sería el principio y la base –enunciados implícitos- de todo diálogo. Se distinguiría de raíz de la otra palabra fundamental: Yo-Ello”²⁴⁰. Esta última representaría, en el modo de conocimiento mencionado anteriormente, al sistema del saber que determina al lenguaje. La consecuencia de ello,

²⁴⁰ DVI, pág. 232.

según Lévinas, sería que “el diálogo vendría a ser un acontecimiento del espíritu tan irreductible y tan antiguo al menos como el *cogito*”²⁴¹.

Nace aquí un nuevo tipo de socialidad, que no consistiría ya en que todos los seres humanos quedasen ordenados en la unidad de la razón que se manifiesta en el sistema del saber, sino en la relación “cara a cara” que proviene de la presentación del otro, que ya no es igual a mí, sino que se muestra a una cierta distancia, es decir, en “la relación extraordinaria e inmediata del diálogo que trasciende esta distancia sin suprimirla, sin recuperarla”²⁴².

En esta nueva socialidad es muy importante el concepto de diferencia, porque ya no se basa en la identidad de los individuos particulares en la unidad del saber o de la idea, sino en la relación necesaria, el diálogo, para salvar una distancia absoluta entre individuos a los que no podemos tratar del mismo modo como a los objetos. “El Yo y el Tú no son abarcables objetivamente, no existe ningún “y” posible entre ellos, no se ensamblan en ningún conjunto”²⁴³.

A este hecho Buber lo denomina relación de “Encuentro”, que Lévinas iguala a proximidad o socialidad. Su característica principal se encuentra en la completa distinción entre el Yo y el Tú. “Precisamente porque el Tú es absolutamente otro o diferente del Yo (*je*), hay diálogo del uno con el otro”²⁴⁴.

El lenguaje, por tanto, tal como Lévinas dice, no serviría solamente para expresar estados de conciencia, sino que sería el instrumento esencial de la socialidad y, además, esa “Relación en la que el Yo (*je*) encuentra al Tú (*Tu*) es el lugar y la circunstancia originales del advenimiento ético. El hecho ético no les debe nada a los valores; son los valores los que se lo deben todo a él”²⁴⁵. Y nos dice Lévinas que, en esa relación de “Encuentro” “lo concreto del Bien es el valer del otro hombre”²⁴⁶ y, además, dentro de esa relación directa, “en el valer del otro hombre, el Bien es más antiguo que el Mal”²⁴⁷.

Por tanto, la ética se fundamenta en el valer del otro hombre y no en la subordinación

²⁴¹ DVI, pág. 233.

²⁴² DVI, pág. 234.

²⁴³ DVI, pág. 235.

²⁴⁴ DVI, pág. 235.

²⁴⁵ DVI, pág. 237.

²⁴⁶ DVI, pág. 237.

²⁴⁷ DVI, pág. 237.

“a la prudencia o a la universalización de la máxima de la acción (donde, cierto es, era cuestión del respeto a la persona humana, pero como fórmula segunda –y deducida- del imperativo categórico) o a la contemplación de una jerarquía de valores edificada como un mundo platónico de las ideas”²⁴⁸.

Por otro lado, según Lévinas, para Buber no es posible considerar que el significado que se alcanza en la relación de “Encuentro” se halle ya establecido en el Yo o en el Tú, sino que se genera entre-los-dos. “Esto significa no sólo la ruptura con la psicología, sino también con las nociones ontológicas tanto de substancia como de sujeto”²⁴⁹. En consecuencia, queda eliminado el sujeto poderoso de la modernidad, al que le bastaba conocerse a sí mismo para conocer perfectamente a todos los demás.

En quinto lugar, Lévinas, tras la explicación del concepto de “Encuentro”, dentro de la relación Yo-Tú, de Buber, expone, brevemente, su punto de vista, en confrontación clara y concisa con el pensamiento del anterior. Transcribiré el texto donde tal exposición se realiza:

“Existiría una desigualdad –una disimetría- en la Relación, contrariamente a la “reciprocidad” sobre la que –de forma errónea, sin duda- insiste Buber. Sin escapatoria posible, como si fuera elegido para eso, como si de esta manera fuera irremplazable y único, el Yo (*je*) como tal Yo (*je*) es servidor del Tú en el Diálogo”²⁵⁰.

Que el Yo sirva al Tú en el diálogo, significa que el Yo, el “mismo”, respeta absolutamente al “Otro”, es decir, a la diferencia. Ello nos lleva a pensar que la socialidad no se funda en la subsunción de todos los seres humanos en la totalidad de la idea, ni en la posibilidad que tiene el yo de construir al otro a través de su pensamiento, ni en las reglas que, de manera solipsista el *Dasein* descubre en el ser y que podrían ser aplicadas a todo otro *Dasein*; ni en el sentido que se alcanza a través del diálogo simétrico, en plano de igualdad entre dos seres, Yo y Tú; sino en el respeto absoluto del “mismo” con respecto a la diferencia del “Otro”, que no busca la reciprocidad, sino que,

²⁴⁸ DVI, pág. 241.

²⁴⁹ DVI, pág. 238.

²⁵⁰ DVI, pág. 242.

podríamos decir, es, como veremos a continuación, Deseo del “Otro”, amor a fondo perdido.

Lo que quiere decirnos Lévinas es que el objetivo del diálogo no es en realidad entender al “Otro”, porque ello significaría introducirle en nuestros conceptos, deformándole hasta que quepa en ellos, transformando su realidad en la nuestra, eliminando su perspectiva al subsumirla en la de todos, en el sistema, en la totalidad, en el pensamiento único.

Más bien, el objetivo real del diálogo sería, según Lévinas, escuchar de tal modo al “Otro” que seamos capaces de expresar sus palabras de tal manera que, la nueva perspectiva, alcance a tener un lugar en nuestro mundo, es decir, de modo que la totalidad o el sistema, configurado por el pensamiento a través del conocimiento o la significatividad, pueda ser transformado, reacondicionado, reestructurado, con el fin de que las palabras que ese “Otro” emite no sean subsumidas en nuestra propia visión del mundo. Es decir, que el “Otro” sea respetado, en su diferencia, de tal modo que su visión del mundo quepa en el mundo. O lo que es lo mismo, que su perspectiva de la realidad, por nuestro esfuerzo en plasmarla, sea capaz de cambiar el mundo.

De esta teoría de la socialidad ha de devenir una teoría del Estado, pero no es eso lo que interesa ahora. De ello hablaremos posteriormente, cuando analicemos el gozo económico.

Lo fundamental, para Lévinas, es que, como consecuencia de la transformación del sistema o del mundo que cada uno de nosotros realiza al escuchar y expresar la palabra del otro, somos capaces de hacer un esfuerzo importante con el fin de que cada ser humano tenga un lugar en el mundo, es decir, que construimos lentamente una realidad en la que toda perspectiva fraternal, humana, nacida de la bondad, es posible, de manera que, como veremos posteriormente, ese “Otro” puede habitar en el gozo, con el fin de que llegue a “estar contento” para conseguir “estar atento”.

“Como ha señalado Tomás Domingo, la capacidad de diálogo puede ser considerada un *invariable humano*, es decir no sabríamos dar cuenta de lo que sería el hombre si pierde dicha capacidad”²⁵¹.

²⁵¹ Estas son palabras expresadas por Agustín Domingo, en su libro *El arte de cuidar*, pág. 204, en las que se sintetiza el pensamiento de Tomás Domingo en su artículo “Diálogo”, en M. Moreno (ed.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*. Paulinas, Madrid, 1997. La síntesis sigue de este modo en esa misma pág.: El sí-mismo que somos cada uno de nosotros entra en la humanidad del hombre merced al diálogo,

2.9. Socialidad y justicia

Así pues, teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, la sociedad humana solamente es posible a causa de que el “Otro”²⁵² no es abarcado por el “mismo”, de modo que la identidad de uno y otro, su diferente ser, quedasen reducidas a totalidad, es decir a una identidad común que ya existía previamente.

Por tanto, la sociedad humana es consecuencia de la separación radical, primitiva, entre el “mismo” y el “Otro”, de modo que Lévinas llega a decir que el ser nació como el “mismo” y el “Otro”, con lo que viene a explicar que el ser no es totalidad, no es identidad absoluta, sino que es diferencia, multiplicidad. La idea de sociedad, como hemos visto, es la propia de una multiplicidad no unida en totalidad. La relación que une al “mismo” y al “Otro” en la sociedad humana, es la “socialidad” o Deseo del “Otro”.

La “Socialidad” o “sociabilidad” equivale a responsabilidad. Así lo hace ver cuando dice: “... en tanto que la salida del uno-para-el-otro de la proximidad, la excelencia (altura y significación) de la responsabilidad, es decir, de la socialidad, el orden al cual la verdad finita (ser y conciencia) se subordina...”²⁵³.

es decir, al encuentro para el otro (*solicitud*), encuentro en el otro (*presencia comunicada*), encuentro con el otro (*soledades solidarias*) y, por último encuentro de uno mismo como el otro (*simpatía responsable*). El encuentro, que en el auténtico diálogo tiene lugar, es una realidad antropológica que presenta una exigencia ética.

²⁵² *TO*, pág.131: “Lo que caracteriza inicialmente al otro no es la libertad, de la que se deduciría a renglón seguido la alteridad, la esencia del otro es la alteridad”.

RS, pág. 93: “El otro es ser que me ordena. El otro es “rostro” que no puede ser desvelado, como cualquier otro ser, sino que es revelación ética. Ese otro o criatura en la que está expresa la idea de infinito, es lo que hace posible la existencia del realismo, según Lévinas. El otro es, tal vez, el hombre por excelencia, la fuente de humanidad”.

RS, pág. 105: “El otro es criatura o ser en el que se muestra la idea de infinito”.

En la página 63 de *TI*, Lévinas dice: “Lo absolutamente Otro es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo “tú” o “nosotros” no es un plural de “yo”. Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el “en nuestra casa”. Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo “poder”. Escapa a mi aprehensión en un aspecto esencial, aun si dispongo de él. No está de lleno en mi lugar. Pero yo, que no pertenezco a un concepto común con el extranjero, soy como él, sin género. Somos el Mismo y el Otro. La conjunción “y” no indica aquí ni adición ni poder de un término sobre otro. Trataremos de mostrar que la “relación” del Mismo y del Otro -a la cual pareciéramos imponer condiciones tan extraordinarias- es el lenguaje”.

²⁵³ *DOMS*, pág. 73.

Es el ámbito en el que se da la relación intersubjetiva. Es un orden ético. Es irreductible al conocimiento del “Otro”²⁵⁴. En tal orden, lo importante no es el conocimiento, sino el deseo. Igualmente, Lévinas identifica socialidad con “Deseo del “Otro”²⁵⁵.

La “socialidad” nace en el ámbito de la “proximidad”, a partir de la categoría de “herida”, que es resultado de la contemplación del “rostro” del “Otro”. Es justamente el hecho que exige que el “Otro” no sea violentado por mí en la tematización del conocimiento. Es el resultado de la actuación del “Sí mismo” o sujeto ético en el interior del sujeto gnoseológico. Como ya hemos dicho, solamente hay “herida” si existe Bondad. Sólo si el hombre en sí mismo es bueno puede existir “herida”, porque siendo el origen de la bondad una subjetividad en la que el “Otro” se encuentre en mí, tal como se muestra en los análisis realizados por Lévinas acerca de la sustitución²⁵⁶, soy herido yo mismo cuando hiero al “Otro”.

Podemos decir que la “proximidad” es el ámbito de la relación entre el prójimo y yo, anterior al conocimiento.

”La proximidad apareció como la relación con el “Otro”, que no puede resolverse en “imágenes” ni exponerse como tema mediante aquello, que no es desmesurado con relación a la arjé de la tematización, sino que es incommensurable, mediante aquello que no mantiene la identidad del logos kerigmático²⁵⁷ poniendo en entredicho todo esquematismo”²⁵⁸.

La característica fundamental de esa relación es la obsesión, es decir, una responsabilidad anterior a la libertad, en la que, aflora en mí el Deseo del “Otro” a mi pesar. Y es en esa obsesión en la que nace todo sentido. Por eso dice Lévinas que la “proximidad” es la significación de lo sensible. Como ya hemos dicho, uno de los términos de la proximidad es el de “herida”, del que acabamos de hablar, el otro término

²⁵⁴ *FS*, pág. 156.

²⁵⁵ *HOH*, pág. 44.

²⁵⁶ En la página 163 de *DOMS*, en el capítulo 4, denominado “La sustitución”, Lévinas, en el subtítulo, plasma una frase de Paul Celan, en alemán, que, traducida, dice: “Yo soy tú cuando yo soy yo”.

²⁵⁷ *DOMS*, pág. 177, dice del “logos kerigmático”:

“Es el decir cuando ordena la materia. Al caer bajo ese decir que ordena, es cuando la materia adquiere significación y se muestra como esta o aquella cosa. Ese logos que informa la materia llamándola al orden es acusación o categoría”.

²⁵⁸ *DOMS*, pág. 164.

es el de gozo, cuyo análisis conforma el núcleo del objetivo de este trabajo. Cuando comprendamos mejor ambos términos, sobre todo el de gozo, en sucesivos análisis, entenderemos mejor la diferencia entre la necesidad, propia del ámbito del gozo, y el deseo, propio del ámbito de la “herida”.

“La “obsesión” es como la relación entre mónadas, anterior a la apertura de puertas y ventanas”²⁵⁹. Antes de que yo pueda categorizar al “Otro” o designarle cognoscitivamente, me siento atraído por él. Por eso dice Lévinas que mi responsabilidad hacia el “Otro” es anterior a la libertad. La obsesión es sentirse deudor del “Otro” sin saber por qué. Lévinas no dirá todavía que es amor, de hecho dice que el “para el otro” del sujeto no puede entenderse ni como complejo de culpa, ni como benevolencia ni como amor²⁶⁰. Más bien dirá que es “Deseo del otro”.

"Si la obsesión es “sufrimiento” y “contrariedad”, es que el altruismo de la subjetividad-rehén no es una tendencia, no es la benevolencia “natural” de que hablan las filosofías morales del sentimiento. Es algo contra naturaleza, no-voluntario, inseparable de la persecución²⁶¹ posible, a la cual no puede pensársele ningún consentimiento; en una palabra, algo anárquico”.

Como hemos dicho, tal obsesión es Deseo,” es arder con un fuego distinto al de la necesidad que la saturación extingue, pensar más allá de lo que se piensa”²⁶². A ese “Deseo del “Otro”, Lévinas lo identifica con “socialidad”.

“Es una necesidad del que ya no tiene necesidades, pero se reconoce en la necesidad de un Otro (Autre) que es Otro (Autrui), que no es mi enemigo (como lo es en Hobbes y en Hegel), ni mi “complemento”, como todavía lo es en la República de Platón, que se constituye como tal porque faltaría algo para la subsistencia de cada

²⁵⁹ DOMS, pág. 149, nota 24)

²⁶⁰ DOMS, pág. 197, Lévinas dice: “... el “para el otro” del sujeto no podría interpretarse ni como complejo de culpabilidad (el cual supone una libertad *inicial*), ni como benevolencia natural o “instinto divino, ni tampoco como no sé qué amor o no sé qué tendencia al sacrificio”.

²⁶¹ La persecución remite el yo a “Sí mismo”, al acusativo absoluto en el cual se imputa al yo una falta que no ha cometido ni querido y que le desarma de su libertad... La persecución es un traumatismo, violencia por excelencia, sin advertencia ni “a priori”, sin posible apología, sin logos. La persecución remite a una resignación no consentida y, por consiguiente, atraviesa una noche de “inconsciente” (DOMS, pág. 195, nota 27 al pie).

²⁶² HOH, pág. 48.

individuo... El deseo del Otro nace de un ser al que no le falta nada o, para ser más exactos, nace, por encima de todo lo que le puede faltar o satisfacerle... “²⁶³

Es decir, que antes de moverme hacia el “Otro” ya debo “estar contento”, porque, como hemos visto, el Deseo del “Otro” nace de un ser al que no le falta nada. Por tanto,

“el movimiento hacia el otro, en vez de completarme o contentarme, me pone en una situación que, por un lado, no me concernía y que me debería dejar indiferente: ¿quién soy yo para inmiscuirme en este asunto? ¿De dónde me viene esa perturbación cuando paso indiferente ante la mirada de otro?... ¿Es el Deseo del otro un apetito o una generosidad? Lo Deseable no satisface mi Deseo, sino que más bien lo ahonda, nutriéndome, de alguna manera, con nuevas hambres. El Deseo se revela como bondad... El Deseo del otro es el sentido.”²⁶⁴

Profundizando algo más podemos decir que el “deseo del otro” es “Deseo metafísico”, es decir, es aquél deseo que tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo

"absolutamente “Otro”... El deseo metafísico no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos. De un país completamente extraño, que no ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca... El deseo metafísico...desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza”²⁶⁵.

Lo deseado, en el sentido anterior, es decir, como objeto del deseo metafísico, es "invisible"²⁶⁶ e implica "inadecuación"²⁶⁷. En el punto número IV, titulado “Separación y absoluto”, del capítulo primero, “El Mismo y lo otro”, del libro de Lévinas *Totalidad e infinito*, el francés nos dice que existe una gran diferencia entre necesidad y deseo, porque la necesidad es propia de aquel ser que busca a “Otro” para eliminar sus

²⁶³ HOH, págs. 43-44.

²⁶⁴ HOH, págs. 43-44.

²⁶⁵ TI, págs. 57-58.

²⁶⁶ Cualidad de aquello que no puede ser tematizado o pensado o conocido o abarcado, porque no está dado. "La invisibilidad no indica una ausencia de relación; implica relaciones con lo que no está dado, de lo cual no hay idea (TI, pág. 58).

²⁶⁷ Indica la imposibilidad de que “noesis” y “noema”, idea y cosa, se acomoden en una significación. "La inadecuación no designa una simple negación o una oscuridad de la idea, sino, fuera de la luz y de la noche, fuera del conocimiento que mide los seres, la desmesura del Deseo"(TI, pág. 58).

deficiencias, sus carencias, es decir, para complementarse con él. Sin embargo, el Deseo, escrito así, con mayúscula, es propio de aquel ser (el “mismo”) que, estando en su plenitud, no careciendo de nada para ser el “mismo”, sin embargo, se siente atraído por “Otro” (el “Otro”) a cuyo ser jamás llegará a unirse, cuya naturaleza jamás llegará a conocer. Precisamente, el concepto de deseo, que no es necesidad, nos lleva a la idea de un ser colmado, sin carencias materiales, es decir contento que, en la plenitud de su gozo, es capaz de ver a cualquier ser humano que le rodea no como un alter ego, sino, más bien, como un “Otro”, cuyo “rostro” aleja la posibilidad de tematización infinitamente.

Pero es justamente ese ser inalcanzable, el “Otro”, con el que el “mismo” establece una relación de sociedad, el que, como un maestro, tal como veremos posteriormente, creará el psiquismo del “mismo”, pondrá en acto su conciencia y su libertad.

Hemos visto, anteriormente, que el ejemplo máximo de ese tipo de relación social se encuentra en la interrelación yo-tú, o la de hombre-mujer, relación de “Encuentro”, en la que es posible el diálogo, que sería el origen de una comunidad que pretende ir más allá de la fusión en la totalidad, poniendo, por encima de los intereses particulares, la responsabilidad con respecto al “Otro”.

La sociedad humana solamente es posible a causa de tal hecho, de esa relación en la que el “Otro” no es abarcado por el “mismo”, de modo que la identidad de uno y otro, su diferente ser, no quedan reducidas a totalidad, es decir a una identidad común que ya existía previamente. Por tanto, como dijimos al principio, la sociedad humana es consecuencia de la separación radical, primitiva, entre el “mismo” y el “Otro”, de manera que Lévinas, repetimos, llega a decir que el ser nació como el “mismo” y el “Otro”, con lo que viene a expresar que el ser no es totalidad, no es identidad absoluta, sino que es diferencia, multiplicidad.

En ese sentido, Lévinas critica a Platón al decir que el primer objetivo del deseo no es la inmortalidad (tal como dice el griego), es decir, la permanencia en sí mismo para siempre, es decir, lo que se denomina conato en Spinoza, sino el Deseo del “Otro”, del sumamente “Otro”, del extranjero.

Y, precisamente, el nombre de este deseo es Justicia. Sin justicia sería imposible la sociedad humana, pero, para Lévinas, como vemos, tal relación entre los seres humanos, aunque no tenga más remedio que anclarse en el ser, no nace a partir de su lógica, totalitaria, que tiende a mantenerse en la sociedad humana a pesar de cada hombre, de

cada individuo, sino que tiene su base en un ámbito anárquico, el de la ética, lugar fuera del ser, trascendencia, en el que el sentido procede de aquella relación intersubjetiva en la que existe el infinito entre el “mismo” y el “Otro”. Es decir, que no son las necesidades o intereses del ser las que fundamentan completamente a la justicia, sino que dichos intereses deben estar medidos por las necesidades del “Otro”, es decir, el desinterés.

Podemos decir, por tanto, que la justicia es el ámbito de la existencia humana, dentro del ser, en el que todavía se mantiene en lo “dicho” la sinceridad del “decir”. La justicia nace cuando aparece el tercero, es decir, el “Otro” del “Otro”. En ese caso, el ser humano (la subjetividad) se ve obligado a medir y comparar lo incomparable, al “Otro”. Es el fundamento de la conciencia²⁶⁸. Y lo es porque “el juicio y la proposición (mío: el dicho) nacen en la justicia que es la puesta en conjunto, la reunión, el ser del ente”²⁶⁹. El orden razonable de la justicia, por tanto “el hecho mismo de “ver”, de ver claro por todas partes y de relatarlo todo”²⁷⁰, se superpone al de la substitución²⁷¹. Llega a decir Lévinas que

“La justicia nace del amor (mío: en este caso vemos como el Deseo del “Otro” es ya denominado amor), lo que no quiere decir que el rigor de la justicia no pueda volverse contra el amor entendido a partir de la responsabilidad. La política abandonada a sí misma, tiene su propio determinismo. El amor debe siempre vigilar a la justicia”²⁷²,

²⁶⁸ EN, pág.252.

²⁶⁹ DOMS, pág. 241.

²⁷⁰ DOMS, pág. 241.

²⁷¹ Aunque no es mi intención penetrar, en este trabajo, en el núcleo de la ética de Lévinas, me veo obligado, en este momento, a dar una ligerísima noción del significado del concepto de substitución en el gran filósofo francés.

La substitución es el estado en el que el mismo, transformado en “Sí mismo”, se convierte en rehén del otro. En ese estado el “Sí mismo” es perseguido “por el otro” y expía “para el otro”. Es un concepto nuclear en la filosofía de Lévinas. “Sustituir al otro” quiere decir: en mi refugio último de yo, no sentirme inocente ni siquiera del mal que hace el otro. Iré mucho más lejos. “Último refugio” no es una fórmula satisfactoria, pues puede hacer creer que el yo tiene una cápsula. “Para explicar la noción de sustitución, he de decir más; tengo que usar hipérboles: la individuación del yo (moi) -esto es aquello por lo que el yo no es simplemente un ser idéntico, una sustancia cualquiera, sino aquello por lo que es ipseidad, por lo que es último, sin obtener su unicidad de ninguna cualidad exclusiva-, tal es el hecho de ser designado, asignado o elegido para sustituir, sin escapatoria posible. Merced a esta asignación inesquivable, se arranca del “Yo” en general, del concepto, aquél que responde en primera persona: yo; o incluso, de entrada, en acusativo: “heme aquí” (“DVT”, pág. 156).

²⁷² EN, en el ensayo *Filosofía, justicia y amor*, pág. 133.

lo cual significa una advertencia para aquellos que consideran que la política tiene como finalidad la conservación del poder y no la plenificación del amor debido a “Otro”.

El plano de la justicia es el plano intermedio entre el puro “decir” y lo puro “dicho”, entre “lo otro que ser” y el ser, entre la subjetividad y la pura objetividad. Es el plano verdaderamente humano.

Por otra parte, aunque para que exista justicia es necesaria la aparición del tercero y que la relación cara-a-cara, respecto al “rostro”, desaparezca, sin embargo, es necesario “mirar por”, cuidar del “Otro” en el plano del ser. Mantener el “decir” en lo “dicho”. No dejarse llevar por los intereses de la totalidad. Ser un verdadero ser humano. Responsable del “Otro” en sus peores condiciones. Hacer aflorar la verdad que salva al “Otro” más allá de cualquier interés colectivo o personal.

Debemos decir aquí que la necesidad de la justicia tiene lugar cuando la relación intersubjetiva de la sustitución no es posible porque la violencia se hace presente. En ese caso solamente se pueden solucionar los problemas a través de la justicia. Es entonces cuando juzgamos y medimos a aquél que no puede ser juzgado ni puede ser medido. Pero, lo importante, como hemos dicho, es que lo midamos manteniendo la sinceridad de la responsabilidad. La justicia no puede plegarse al interés propio del ser. La justicia nace a partir de la responsabilidad por el “Otro”, no de nuestro interés respecto a él. La justicia nace del amor y de ella ha de proceder la ley, el derecho y el estado. Sin embargo, ésta no era la idea de la tradición filosófica occidental hasta Hegel, padre de los totalitarismos. Para éste último del estado parte el derecho, la ley y la justicia.

Es precisamente la justicia la que hace nacer la conciencia. El decir de la responsabilidad se tematiza en “dicho”. El “prologos” o logos (“decir”) de la responsabilidad se sitúa al lado y determina al logos de la medida (“dicho”)²⁷³. El sentido se transforma en significado. Con ella, para Lévinas, nace el juicio, la proposición y la preocupación por la verdad²⁷⁴ (aunque esto no sea cierto para otros autores que pretenden hacerlos nacer dentro del interés gnoseológico).

²⁷³ DOMS, pág. 48: “El decir original o pre-original —el logos del pró-logo— teje una intriga de responsabilidad. Se trata de un orden más grave que el del ser y anterior al ser. Con relación a él, el ser tiene todas las apariencias de un juego.”

²⁷⁴ DOMS, pág. 241.

En ese ámbito, tanto el juez como la ley deben encontrarse dentro de la “proximidad”, es decir, deben regirse, como hemos dicho, por la responsabilidad hacia el otro y no por el puro interés. Por tanto,

“en cuanto que salida de la significación y como modalidad de la proximidad, la justicia, la sociedad y la misma verdad que aquellas reclaman, no deben tomarse como una ley anónima de las “fuerzas humanas”, que rige una totalidad impersonal”²⁷⁵.

Y cuando esto no sucede, cuando la subjetividad del “mismo” no es capaz de fundar al “Otro”, cuando la relación de justicia entre el “mismo” y el “Otro” no se mueve por el ámbito del “uno para el otro”, de la responsabilidad y del sentido, en ese caso aparece el zumbido anónimo del “hay”, el horror de la esencia, el interés, el sinsentido, la cosificación, la alienación, la injusticia.

¿Cómo encontrar la verdad si el interés domina? ¿Cómo será posible la verdad sin la fraternidad que nace de la responsabilidad? Si no se ama (si no nos sentimos responsables de él) a quien se juzga, si su “rostro”, y la dignidad que expresa, no sigue estando presente ante nosotros durante el acto de juzgar, acabará siendo objetivado, cosificado, violentado y hasta destruido por nuestra conciencia, por nuestras categorías impregnadas de intereses biológicos, psicológicos, sociológicos y culturales, porque si no soy yo rehén de mi prójimo, acabará él, ineluctablemente, siendo rehén mío (siempre hay que tener presente el Holocausto del pueblo judío).

El lenguaje de la proposición en la que se expresa el juicio es, en al ámbito de la justicia, ya puro escepticismo, porque en él se encuentra la verdad del “decir” tematizada en dicho. La sinceridad, la responsabilidad, el respeto absoluto por el “Otro” hasta el punto de dejarnos acusar y sustituir por él, ya no es posible. El tiempo de la reconciliación y del perdón ha dejado de vibrar por encima de las cabezas del “mismo”, convertido en “Sí mismo” y del “Otro” como otro “Sí mismo”. Ya no existen dos seres humanos arrodillados uno frente a otro, “uno para el otro”, exponiéndose ambos a la acusación del “Otro” y, por tanto, sin acusación alguna, porque el perdón nace inmediatamente de su amor.

²⁷⁵ DOMS, pág. 241.

En su decir sincero y responsable, la verdad estaba presente y la reconciliación era posible. Pero, en el ámbito de la justicia, cuando los incomparables han de ser medidos, cuando el “decir” de la sinceridad y de la verdad se transforma en “dicho”, cuando “decir” y “dicho” se mezclan de modo que la verdad se anega en el océano del interés, la hermenéutica de la justicia, que pretende salvar el “decir” de la traición de lo “dicho”, puede poner ante nosotros solamente versiones parciales de una verdad que, aunque sigue presente para aquellos que la conocen, es decir, aunque excede en el lenguaje, sin embargo, va siendo sepultada lentamente en la lógica del ser, en el núcleo de la totalidad.

Así pues, el escepticismo es el resultado inevitable de la pérdida de la sinceridad en el “decir”. Cuando el “¡heme aquí!”²⁷⁶ o el “no te abandonaré”, que llevan directamente a la reconciliación porque la verdad está presente, no son posibles, todo se transforma en interpretación medida, sin remedio, por el interés y la conveniencia, en “decir” cosificado en “dicho”²⁷⁷.

A pesar de todo, la justicia es el último amparo del débil, por eso, según Lévinas, es absolutamente imprescindible intentar mantener la sinceridad ética, la responsabilidad debida al “Otro”, en todos nuestros juicios.

¿Y si no es posible la justicia en este mundo...?

¿Podemos pensar que la injusticia del amo respecto al esclavo, del señor respecto al siervo, o tantas otras, jamás tendrán reparación...?

A partir de aquí prácticamente nadie quiere hablar. Lévinas, como filósofo, tampoco. A partir de aquí, cuando el tema es la justicia, Lévinas habla a través de la religión²⁷⁸.

En definitiva, la socialidad, que, por un lado, tiene su fundamento en la relación intersubjetiva, ética, entre el “mismo” y el “Otro”, en la que el “mismo” está contento, carente de necesidades, en plenitud gozosa, y que, por otro lado, tiene su núcleo

²⁷⁶ Es aquello que me siento obligado a decir ante el “rostro” del otro. Es el principio de la responsabilidad.

²⁷⁷ DOMS, pág. 248: “El discurso escéptico, que enuncia la ruptura, el fracaso, la impotencia o la imposibilidad del discurso, se contradiría si el Decir y lo Dicho no fuesen otra cosa que correlativos; si la significación de la proximidad y la significación sabida y *dicha* pudiesen entrar en un orden común; si el Decir entrase en la esencia sin traicionar la diacronía de la proximidad...”

²⁷⁸ Pongo como ejemplo estos tres libros de Lévinas: *MAV*, *DSAS*, *CLT*. En ellos, como comentador del Talmud, nos habla Lévinas de la justicia a partir de la perspectiva religiosa.

fundamental en la relación intersubjetiva y en la justicia, es un atributo fundamental del “mismo” en el ámbito del gozo.

Ahora, por fin, entraremos en el análisis del ámbito del gozo y veremos cómo, constantemente, Lévinas nos dice que, en su actividad gozosa, tal como hemos visto al analizar la socialidad, el existente, en su acepción de el “mismo”, se ha salvado en su relación con los elementos, transformados en alimentos y útiles, y en la interrelación con sus semejantes, es decir, está contento, sus necesidades están plenificadas, y que tal plenitud es necesaria para llegar a atender la llamada del “Otro”.

Desde la hipóstasis hasta la socialidad el camino recorrido nos ha llevado, a partir de la interrelación con otros seres humanos, al desarrollo de sí mismo, al nacimiento de su conciencia, al ser puestas en acto todas sus variables situacionales, el espacio y el tiempo, y sus capacidades, el pensamiento, el conocimiento a partir de la sensibilidad, la socialidad, el diálogo por medio de esa interrelación, la justicia... es decir, hemos realizado un viaje desde la neutralidad del ser, el “hay”, donde el existente, atrapado por la totalidad, es incapaz de responsabilizarse por nada, hasta las puertas de la ética, donde la responsabilidad es posible. Esas puertas están situadas en el ámbito del gozo.

CAPÍTULO SEGUNDO

(comprensión e interpretación)

El “gozo” en la obra de Lévinas: En *Totalidad e infinito* y en
De otro modo que ser o más allá de la esencia

El concepto de gozo es muy importante en la filosofía de Lévinas, hasta el punto de que, como veremos, sería imposible escapar del ser, alcanzar la trascendencia, afrontar el “rostro” del “Otro”, si no fuese porque el “mismo” habita en un ámbito en el que es posible el gozo. El gozo se encuentra más allá de la totalidad, de toda totalidad, de todo sistema. En un espacio-tiempo en el que, más allá de la angustia, es posible la felicidad, la aparición del maestro, el diálogo, la relación ética, el camino infinito hacia el “Otro”. Sin gozo, según Lévinas, la totalidad atrapa al ser humano y el Deseo del “Otro” se hace imposible.

Con el fin de entender la importancia que el concepto de gozo tiene en la filosofía de Lévinas, analizaremos los distintos capítulos en los que aparece el concepto de gozo en *Totalidad e infinito* y en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Pero, en cada caso, antes de iniciar el análisis de los textos, intentaré explicar ciertos conceptos que son necesarios para entender el significado del gozo. Previamente a comenzar el análisis de los textos del primer libro, confrontaré el concepto de gozo, en su vertiente de estado de ánimo, con la angustia; igualmente, intentaré entender la función del “Otro” como maestro, fundamental para comprender el proceso que lleva desde el gozo a la ética. Respecto al segundo libro, analizaré los conceptos de decir y dicho, en confrontación tanto con Heidegger como con Searle.

1. El concepto de gozo en Totalidad e infinito

1.1. ¿Angustia o gozo?

¿Es el ser, más allá del hombre, quien, revelándose a este, determina todo sentido, o es la relación intersubjetiva entre humanos el ámbito del que parte cualquier significado?

En último término, tal pregunta se convierte en esta otra: ¿Es la angustia, condición sin la cual el ser no puede revelarse, el sentimiento esencial a través del que el ser humano afronta la existencia cotidiana, o es el gozo?

Ciertamente, la angustia parece ser el estado de ánimo esencial de la humanidad para la mayor parte de los pensadores, desde tiempo inmemorial. El fundamento del sentimiento de angustia se suele situar, sobre todo en las teorías existencialistas, en el hecho de que el ser humano se encuentra arrojado en este mundo, en medio de una naturaleza hostil, interpretado por algunos como el sentimiento existencial que invade a lo finito más allá del amparo de lo infinito .

Sin embargo, según Lévinas, los males del hombre no provienen de la naturaleza, sino del propio hombre. Para Lévinas, el hombre occidental lleva el mal en su propia forma de pensar.

La historia de la humanidad está plagada de guerras, invasiones, revoluciones violentas, abusos de poder, que parecen ser las actividades normales de los hombres²⁷⁹. Además, la muerte parece eliminar cualquier sueño de trascendencia.²⁸⁰ Ello es así porque, según Lévinas, el primero y fundamental de los males del hombre occidental, del que proceden todos los otros males, se encuentra en el hecho de que

“se nos ha enseñado que la libertad se confunde con la desindividuación del individuo, con la voluntad de lo universal que consiste, para el hombre, en desaparecer en la coherencia de su discurso, de la misma manera que un pintor ingresaría, aún vivo, en una existencia muda entre las formas que ha trazado sobre el lienzo. Las transformaciones económicas del mundo, la constitución de una sociedad industrial internacional, por sí mismas, parecen engendrar, al menos para los más espiritualistas de entre nosotros, una humanidad que vive en lo Universal”²⁸¹.

Así pues, todos los desastres provocados por los hombres estarían originados por el movimiento de la razón humana en la pretensión de alcanzar esa libertad total en la

²⁷⁹ *IH*, págs. 154-155: “Incluso los más ingenuos saben, después de Hegel, que en el espacio donde vivimos nada es ya natural. Todo aquello que nos satisface y todo lo que nos arrebató la vida procede de nuestros semejantes, de su voluntad bondadosa o malvada, que desencadena los desastres, bien por negligencia bien por imprevisión. La certeza de que todas nuestras desgracias proceden del prójimo, de que en todo ello hay un responsable y se tiene derecho a acusar y a juzgar..., tal vez sea esto la civilización: un mundo que tiene un sentido. La miseria, la guerra, las explosiones de gas, incluso las enfermedades nos otorgan el derecho de incriminar el descuido de los jefes, la avaricia de las clases dirigentes, la malvada orientación de la ciencia explotada por el egoísmo. Las guerras y las revoluciones encuadran todos los acontecimientos de la tierra y el cielo.”

²⁸⁰ El sujeto individual se desvanece en la totalidad o en la nada.

²⁸¹ *IH*, pág. 160-161.

absoluta determinación al estado (sistema)²⁸², producto supremo de haber puesto la idea en lugar del ser²⁸³, ideal final de todo lo humano que queda pergeñado ya en Kant²⁸⁴ y, explicitado completamente por Hegel, al ver en el estado la encarnación plena del Espíritu²⁸⁵.

Afortunadamente, según Lévinas, “el Occidente actual aparece bruscamente como viviendo de los aplazamientos perpetuos de las consecuencias que se desprenden de sus propios principios”²⁸⁶. Es decir, que, afortunadamente para la humanidad, los seres humanos parecen desconfiar de los resultados de su propio pensamiento, de manera que van demorando el tiempo de la realización de los objetivos que se plantean a partir de sus ideas.

Sin embargo, por encima de la guerra que, para Lévinas, es la otra opción que el hombre puede adoptar si no asume su responsabilidad por el “Otro”, se encuentra un camino, una opción, que parece olvidada por la historia, a causa de que, seguramente, debido a su simplicidad, pero también por el hecho de que no se ha desvelado hasta ahora, dado que, la paz, el presupuesto necesario para que aflore, solamente ha sido posible en el tiempo en que vivimos. Tal opción consiste en el mero habitar en las casas²⁸⁷, en la “vida cotidiana”, en relación con otros seres humanos²⁸⁸, gozando del puro existir y satisfaciendo necesidades de supervivencia. En ella, el hombre realiza un

²⁸² Este estado del que habla Lévinas es, como se transmite en diversos puntos de esta tesis, el estado totalitario, que, para el francés, sería el fin al que, ineluctablemente, conduce el hecho de considerar el ser como idea.

²⁸³ Hecho que será puesto en evidencia por Heidegger y, cuya crítica, supondrá el fundamento de su pensamiento. También Lévinas participará de tal crítica, aunque las conclusiones de ambos pensadores serán, como veremos a lo largo de este trabajo, dispares.

²⁸⁴ Cuando considera que la máxima libertad del ser humano, su máxima autonomía, se encontraría en conseguir adecuar el libre albedrío del yo empírico, hasta el punto que lo determine completamente, a la voluntad siempre sometida a la razón, alcanzando el reino perdurable de los fines en sí mismos.

²⁸⁵ *IH*, (capítulo 11: “Principios y rostros”) pág. 160: “Temas todos estos que dominan el pensamiento occidental en su conjunto. Pensamiento que está habituado, aún desde antes de Hegel, a ver en el Estado la encarnación misma del Espíritu”

²⁸⁶ *IH*, pág. 160.

²⁸⁷ La morada, la casa, es, para Lévinas, también una metáfora de la conciencia y de la subjetividad. Pero podemos proyectar tal término sobre la ciudad, la nación, la Tierra. Todos ellos son lugares donde el hombre habita y se relaciona con el “Otro”.

²⁸⁸ Lévinas va a atacar la concepción de “vida cotidiana” de Heidegger como existencia inauténtica en la que el *Dasein* se encuentra alienado como cosa entre las cosas, huyendo de su responsabilidad. Esto lo veremos en capítulos sucesivos.

continuo Encuentro”²⁸⁹ con el “Otro”²⁹⁰, y, en ese “Encuentro”, descubre el sentido de su vida²⁹¹. Es lo que Lévinas llama el “para el otro” o, también, la Ética²⁹².

El significado que debemos dar a esto no es el de que Lévinas quiere hacer desaparecer el estado, planteando un orden anárquico basado en la mera estructura ética de las relaciones familiares o económicas. No es eso. Más bien, lo que Lévinas quiere, tal como al final del trabajo veremos, es que exista un Estado consagrado a satisfacer las necesidades de los ciudadanos, tomando como modelo la relación ética entre humanos. Es decir, que los objetivos de la relación ética, fundados en el amor, lleguen a ser propios también del Estado, pero, en este caso, fundados en la justicia, que debe mantener, en el ámbito social, el orden ético del “para-el-otro”, es decir, la actitud ética fundamental en la que el “mismo”, tal como veremos, pretende satisfacer las necesidades del “Otro”. El Estado, en último término, como posibilitador del gozo, se puede decir que debe “estar atento” para poder satisfacer las necesidades de todos los ciudadanos.

Como vemos, Lévinas pone el gozo por encima de la “angustia”, porque, aunque existe la posibilidad de que los males del hombre, la misma muerte, sean provocados por el propio hombre, a través de la guerra, producto inseparable de la totalidad que, claramente, provoca angustia, sin embargo, no es esa la posibilidad fundamental del hombre en el “mundo de la vida”, sino, más bien, sería la de habitar gozosamente en interrelación con otros seres humanos.

Así pues, intentaremos hacer ver que, para Lévinas, el hombre, el sujeto humano, no es “angustia”, sino gozo, y será justamente el hecho de “estar contento” lo que hará posible, como veremos, que llegue a “estar atento”²⁹³.

²⁸⁹ “La Inteligencia como astucia, la Inteligencia de la lucha y la violencia hecha a las cosas, ¿es capaz de constituir un orden humano? Paradójicamente, se nos ha acostumbrado a buscar en la lucha la manifestación misma del espíritu y su realidad. Pero, ¿no se constituye más bien el orden de la razón en una situación en la que «se habla», en la que la resistencia del ente en cuanto ente no resulta quebrantada sino pacificada? ”. (Parte de un texto publicado en la *Revue de métaphysique et de morale*, número 1, enero-marzo de 1951. Traducción de José Luis Pardo en *EN. Ensayos para pensar en otro*, pp. 13-23).

²⁹⁰ “Encuentro” con el “Otro” = intersubjetividad = Trascendencia.

²⁹¹ El sujeto individual se mantiene, vive, goza y ama en interacción con otros.

²⁹² *IH*, pág. 162: “Sin embargo, es posible que este fin de época anuncie ya el sentido de la revisión que se impone. Revisión que querríamos localizar, a pesar de todo, bajo el signo del viaje del Sr. K. En un sistema donde sólo cuentan los principios de una Razón impersonal, este viaje contra todo sistema afirma la necesidad de una buena voluntad personal y de una intención moral, de una coexistencia sin sistema. Prueba, más allá de las estructuras universales, la importancia de la relación de particular a particular, de hombre a hombre, la necesidad para el hombre de ver, detrás del principio anónimo, el “rostro” del otro hombre.”

Para ello, confrontaremos el pensamiento de Lévinas con el de pensadores fundamentales a lo largo de la Historia de la Filosofía, incidiendo en aquellos cuya tendencia es existencialista, y, sobre todo, en Heidegger y sus existencialistas.

1.2. Gozo contra angustia. Crítica a los existencialistas de Heidegger.

En estas nuevas filosofías que provienen de Husserl y su fenomenología, es decir, en los pensamientos de Heidegger, Sartre, Lévinas y tantos otros, que parten de las relaciones humanas en el “mundo de vida”, existe un factor distinto a las filosofías racionalistas, idealistas o empiristas, que no puede dejar de ser analizado por su importancia. Tal factor es el estado de ánimo, es decir, la emoción vital con la que el hombre afronta su existencia. Sin embargo, el concepto de estado de ánimo guarda una connotación temporal e individual, como si la emoción con la que el hombre afronta la existencia, pudiera desaparecer, no darse, o ser distinta en los diversos individuos. Por tanto, quizá deberíamos poner otro nombre a la afectividad con la que el hombre, en general, afronta la existencia. Deberíamos denominarla categoría existencial afectiva del ser humano, porque introduce en ella a todos los seres que pertenecen a la humanidad. Así pues, no es un estado óntico, propio únicamente de un individuo, sino, más bien, por ser propio de todos los individuos, un estado ontológico, es decir, categoría.

Dicho esto, estableciendo como categoría aquello que, para otros filósofos, para sociólogos, para psicólogos, no es más que un estado particular de cada individuo, podemos reflexionar acerca de ello sin miedo a incurrir en contradicciones o, si incurrimos en ellas, sabiendo que lo hacemos.

Hasta Husserl, los principales temas tratados por la filosofía eran la metafísica, la teoría del conocimiento, la realidad, el hombre, la ética y Dios. El tema del sentimiento o de la emoción era un tema menor en la mayor parte de los filósofos, secundario, es decir, su análisis no nos conducía a una verdad que desequilibrase, de alguna manera, a

²⁹³ Respecto a este concepto de “estar atento” es conveniente tener en cuenta el excelente trabajo de Patricio Mena *Atender y Responder*, en la Revista Tópicos, nº 26, de 2013, publicada por la Universidad Católica de Santa Fé, en Santa Fé, Argentina. En él, Patricio Mena plasma su objetivo del siguiente modo: “¿Cuál es la intencionalidad propia del poner atención? No solo se trata de un estar vuelto hacia las cosas, hacia el mundo y el otro, sino del compromiso que tal movimiento supone”. Posteriormente, relaciona el concepto de atención o cuidado con el de vigilia o el velar para otro, cuyo ejemplo fundamental sería el de la filiación, coincidiendo en este caso con el pensamiento de Lévinas, fundamentalmente, en que el atender tiene una dimensión responsiva en la que el “mismo” expresa ante el “Otro”: ¡”Heme aquí!”.

las grandes teorías, a las grandes visiones del mundo. Lo importante, en tales teorías, era el conjunto de verdades, enlazadas en argumentaciones, que el ser humano alcanzaba a través de la sola fuerza de la razón. Eso era así porque se consideraba que el creador de todo lo que existía, Dios, participaba de la misma razón que el ser humano, pero en un grado infinitamente superior. Se obviaba que el propio Dios era amor. Por otra parte, si se atribuía tal sentimiento a Dios, se hacía de una manera abstracta, considerándolo como un amor puro más allá de la mácula empírica humana. Así pues, el mundo real era racional, no amoroso. Las distintas verdades se alcanzaban a través de la racionalidad más elevada, la abstracción. La realidad, el ser de todo lo que existía, era razón, era idea. En ello seguían al primero, Platón, que equivocó, como ya hemos dicho anteriormente, según Heidegger, la contestación a la pregunta por el ser. Si el ser es idea, el ámbito abstracto de lo puramente espiritual, es su morada. Por tanto, el sentimiento es algo empírico, material, inferior.

Pero, como hemos dicho, a partir de Husserl y su fenomenología, en principio recuperamos el “mundo de vida”, como ámbito de la interrelación en la que, todavía, como queda dicho, yoes trascendentales, alcanzan el conocimiento de todas las esencias. Después, con Heidegger, la filosofía vuelve a recuperar el ser olvidado, la existencia, el mero hecho de existir, que implica que el “*Dasein*” toma conciencia de que es capaz de comprenderlo todo, al mundo y a sí mismo, por medio, precisamente, de un sentimiento, un estado, la angustia, cuya esencia no es óptica sino ontológica. Por eso dice Heidegger que la angustia, en el *Dasein*, como vimos anteriormente, ya es comprensión del ser. Pero para Heidegger, la angustia no es considerada como categoría, puesto que deja tal concepto para las cosas; ni tampoco es un simple estado, sino, además, una manera de existir, de referirse al ser, es decir, un existencial²⁹⁴.

²⁹⁴ En *DEHH*, Lévinas dice, en la pág. 131: “La *Geworfenheit* es un existencial, una manera de aprender las posibilidades de existir”. Posteriormente, en la página 132, dice: “La noción ontológica de mundo no es la suma de los objetos y de los hombres existentes –pues estos objetos y estos hombres nos solicitan a partir de un mundo en el que ya siempre se encuentran- sino un existencial –un modo de existencia del *Dasein*, una proyección del *Dasein* que comprende las posibilidades de su existencia, un esbozo en relación al cual las cosas y los hombres entran en la esfera de su existencia... *Geworfenheit* (mío: derelicción, ser en el mundo), *Entwurf* (mío: proyecto de un ser arrojado en la existencia), *Verfall* (mío: caída, “posibilidad de caída en la “vida cotidiana” en la que estamos primariamente y más frecuentemente”, pág. 132, op. cit.), tales son los existenciales fundamentales del *Dasein*.... Una disposición afectiva excepcional –la angustia- nos descubre la situación en la que esta triple estructura del cuidado es comprendida y aprehendida en su unidad. Como toda disposición afectiva es una comprensión... En la angustia se torna accesible al *Dasein* la falta de importancia, la insignificancia, la nada de todos los objetos intramundanos”.

Así pues, el alemán dedica gran parte de su obra a hablar de estados de ánimo, emociones y sentimientos, como el miedo, el temor y la angustia. Hasta el punto de que, en obras posteriores a *Ser y tiempo*, pone al poeta como único ser capaz de escuchar la llamada y alcanzar la verdad del ser a partir de su poesía, de su palabra teñida de emoción (disposición afectiva), que, acabará siendo, como lenguaje, la morada del ser.

A modo de sugerencia, con el fin de explicar este tránsito de la filosofía desde los terrenos de la razón hacia el ámbito de la afectividad o el sentimiento, partiendo de Aristóteles, he tocado el pensamiento de autores Kant, de Hegel, de Kierkegaard, de Nietzsche, de Freud, de Heidegger, de Sartre y, por último, de Lévinas.

Era necesario a fin de entender el concepto de gozo en el autor judío-francés. Y, más todavía, era necesario para poder alcanzar la comprensión de lo que significa “estar contento” precisamente a partir de ese estado anímico que Lévinas denomina gozo.

Hemos de tener en cuenta, antes de comenzar el análisis, que Lévinas elige el gozo, como veremos posteriormente, por encima de la ataraxia o la angustia.

1.2.1. Aristóteles

Zubiri X., en su obra *Naturaleza, historia, Dios*, dice:

“En genial visión, decía oscuramente Aristóteles que la filosofía surge de la melancolía; pero de una melancolía por exuberancia de salud, *Kata physin*, no de la melancolía enfermiza del bilioso *katà nóson*. Nace la filosofía de la melancolía, esto es, en el momento en que, en un modo radicalmente distinto del cartesiano, se siente el hombre solo en el universo. Mientras esa soledad significa, para Descartes, replegarse en sí mismo, y consiste, para Hegel, en no poder salir de sí, es la melancolía aristotélica justamente lo contrario: quien se ha sentido radicalmente solo, es quien tiene la capacidad de estar radicalmente acompañado. Al sentirme *solo*, me aparece la totalidad de cuanto hay, en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los *otros* más presentes que nunca.

La soledad de la existencia humana no significa romper amarras con el resto del universo y convertirse en un eremita intelectual o metafísico: la soledad de la existencia

humana consiste en un sentirse solo, y por ello, enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero.²⁹⁵»

Este concepto de melancolía en Aristóteles recuerda al concepto de melancolía en Heidegger, que, en mi opinión, sería mejor llamar “morriña” (*añoranza*), porque, en él, se valora, no lo que no se tiene pero se espera tener, sino más bien, aquello que se tuvo pero que ahora no se tiene. Parece que es ese el sentimiento que lleva al hombre a asumir el ser, en el acontecimiento apropiador, “*ereignis*”, pasando de la actitud inauténtica, alienada, a la actitud auténtica, en la que el hombre toma sus propias decisiones, es decir, en la que asume el cuidado del ser, más allá del ámbito del *uno* o del *se*.

Para Lévinas, sin embargo, la soledad no viene dada por ser tu entidad absorbida por la entidad de los demás, sino más bien consiste, como hemos visto, en la unidad de tu propia identidad, la unidad del existente que le hace estar separado del resto de la realidad.

Pero, lo importante es que Aristóteles ya juzga que, en la base de la investigación filosófica, se encuentra un sentimiento.

1.2.2. La angustia en Kant

Parece ser que Heidegger, en su obra *Kant y el principio de la metafísica* considera que Kant, a partir de sus tres preguntas originales, “qué puedo saber”, “cómo debo actuar”, “qué me cabe esperar”, ya plantea el fenómeno de la finitud humana y, por tanto, el problema de la angustia existencial.

Pero, como veremos posteriormente, cuando hablemos de la angustia en Sartre, Kant propone, en *La filosofía de la historia*, un significado para los conceptos de miedo y temor, muy semejante al que el francés tiene respecto al concepto de angustia.

Por tanto, remitimos a la lectura del análisis del concepto de angustia en Sartre para comprender el concepto de angustia en Kant.

1.2.3. La angustia en Hegel

²⁹⁵ Editorial Editora nacional, Madrid, 1981, pág. 240.

Veamos lo que dice Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, editorial Fondo de cultura económica, México, 1966, primera reimpresión, 1971, págs. 119 y 121 (capítulos β y γ):

“En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo a la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse en ella cuanto había de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad. (...) Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma. Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, solo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad en sí, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia. Y si no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo externo, su sustancia no se verá totalmente contaminada por ella.”

Vemos, por tanto, la importancia que da Hegel a los estados de ánimo y, fundamentalmente, a la angustia y al temor, juzgando que éste último es causa de aquella. Hasta el punto de que la conciencia solamente se forma a partir de la experiencia de la angustia a causa del temor absoluto o temor a la muerte. Esto es precisamente lo que dirá Heidegger casi con las mismas palabras.

Ahora bien, la angustia no tiene, en Hegel, todavía, una naturaleza ontológica, como sí la tendrá posteriormente, no es algo que configure la esencia del hombre haciéndole comprender todo lo que existe. Sino que tiene una naturaleza óptica, propia de cada individuo, como un sentimiento, meramente empírico, una especie de miedo particular a la muerte que ayuda al ser humano a alcanzar un estado más elevado, su conciencia. Pero esta conciencia, para un idealista como Hegel, no posee mancha de emoción, es decir, es puramente racional.

1.2.4. La angustia en Kierkegaard

En la obra *Las doctrinas existencialistas*²⁹⁶, de Regis Jolivet, se dice que Kierkegaard incide en la misma crítica que venimos haciendo, “la filosofía de Hegel y el racionalismo en general se estrellan fatalmente con esta realidad existencial; ni la falta, ni la angustia, ni la desesperación pueden ser asimiladas por él”.

Jolivet analiza de este modo la filosofía de Kierkegaard:

“Existir es necesariamente sufrir desesperación y angustia ligadas una y otra a la realidad y a la posibilidad de la falta. Además, por el hecho mismo de que el Individuo se halla en la necesidad de elegir y, para elegir, en la de arriesgarse (y el riesgo, cuando se trata de la Paradoja, lo abarca todo), debe desesperarse... Es imposible escapar a la desesperación. La ausencia de la desesperación equivaldría, en puridad, a la nada. Quien dice conciencia, espíritu y reflexión, dice desesperación... Si la desesperación logra practicar una ruptura en el fondo del alma y conduce al endurecimiento, estamos perdidos; es la muerte, pero una muerte de la que no se termina de morir. Cuando, por el contrario, la desesperación obliga al alma a acumular sus últimos recursos, a “desesperar en verdad”, es decir, absolutamente, despierta el alma a la conciencia de su valor eterno...

La angustia es otra cosa. Así como la desesperación está ligada al fracaso y resulta de él, *la angustia precede al pecado y está ligada a la posibilidad y a la libertad...* Ninguna vida humana puede escapar a la angustia, y la angustia es también, como la desesperación, la una antes de la libertad, la otra después, el signo de la existencia. Ella profetiza la perfección, como la desesperación profetiza la liberación. Instala al hombre ante sí mismo, en cuanto no es aún, pero va a ser por la libertad... *Instalada en la soldadura de la posibilidad y de la realidad, revela el existente a sí mismo, le propone un yo a realizar ... por ella, ”el horror, la perdición y la ruina habitan en la vecindad de todo hombre”*²⁹⁷.

Así pues, para Kierkegaard, la angustia es el estado de ánimo en el que el ser humano se encuentra a sí mismo, se identifica en la existencia. Como hemos visto, es el sentimiento que se manifiesta una vez el hombre ha conquistado la libertad. En ello también se muestra que ese filósofo es el predecesor de todo existencialismo, pero más

²⁹⁶ Regis Jolivet, Editorial Gredos, Madrid, 1970.

²⁹⁷ Op. cit., págs. 57-59.

cercano a Sartre que a Heidegger, porque la angustia de la que habla no es la propia comprensión (Heidegger), sino el resultado de ella a partir de la asunción de la libertad de la conciencia (Sartre).

1.2.5. La angustia en Nietzsche

Para Nietzsche, el hombre es el animal no fijado. Es un animal libre. Puede que tal teoría tenga mucho que ver con la pretensión de Heidegger de fijar el ser de *Dasein* en el ser del ser. ¿Significaría ello que, por fin, el hombre, animal no fijado, habría dejado de existir, como puente entre animal, ser completamente fijado por el instinto, y el superhombre, capaz de aceptar la idea de sinsentido de la existencia? ¿Se podría identificar al *Dasein* con el superhombre anunciado por Nietzsche...?

En *Las doctrinas existencialistas*, de Régis Jolivet, Editorial Gredos, Madrid, 1970, págs. 69-71, se dice:

“Nietzsche, al igual que Kierkegaard, se presenta como el héroe de la angustia, y el tema de la derelicción²⁹⁸ saltará a todas las doctrinas existenciales desde sus vidas y sus obras conjugadas. Pero este tema adquiere en Nietzsche una configuración particular y tiene, en su vida, fuentes diversas. Bajo una primera forma (primera cronológicamente), la angustia expresa la *paradoja de la existencia individual*... La angustia es el sentimiento del conflicto absoluto e insoluble, por el que el existente se halla triturado. Al final, una angustia semejante tiene que desembocar en la locura.

Bajo otra forma, más tardía, la angustia de Nietzsche se alimenta con el *tema del eterno retorno*”, por el cual imagina conducir “el mundo de la apariencia hasta los límites en que este mundo se crea a sí mismo y quiere refugiarse en el seno de la verdadera y única realidad”²⁹⁹.

Por tanto, la angustia del hombre se encuentra dada, en primer lugar, por el hecho de estar, en el mundo, fuera de sí, es decir, arrojado en el mundo. Por un lado es animal, por otro lado, no está fijado todavía, es libre. Ello determina que su naturaleza sea dual. “Obedece, por un lado, a un principio dionisiaco, por el que el hombre es arrancado a sí

²⁹⁸ Uno de los existencialistas para Heidegger. Viene a significar estar arrojado en el mundo.

²⁹⁹ Op. cit., págs. 69-70.

mismo, y participa en algo más vasto y más profundo, y del principio apolíneo, fuente de vida individual y de conciencia personal”³⁰⁰. En segundo lugar, la angustia viene dada por saber que su presente no es más que un punto indeterminado del eterno retorno, de un continuo devenir sin principio y sin causa.

Por último, por ser el ser humano un animal no fijado, “la contradicción mora en él, porque siempre está en busca de nuevos horizontes y de mundos desconocidos”³⁰¹. Se sabe habitante de un mundo sin sentido, absurdo, del cual solamente podrá escapar a través de un superhombre que será capaz de aceptar tal absurdo y sinsentido.... ”La angustia es, pues, la forma de su vida y el signo permanente a que él queda reducido al nivel de su destino, es decir, tensión hacia lo imposible más allá de sí mismo”³⁰².

Aquí vemos ya que la angustia empieza a tener un sentido ontológico, como en Kierkegaard, porque no se une a una mera experiencia particular, sino que todo hombre que afronte el sinsentido de la existencia, es, en sí mismo, angustia.

1.2.6. La angustia en Freud

Expresaremos aquí la segunda teoría acerca de la angustia en Freud, plasmada en la conferencia n° 32, *Angustia y vida pulsional*³⁰³, que es la final, que él acaba considerando correcta:

“La angustia es un estado afectivo, determinadas sensaciones de la serie placer-displacer con las correspondientes inervaciones de descarga y su percepción. El nacimiento es el evento que deja tras sí esa huella afectiva. La primera angustia es por los cambios en la actividad del corazón y los pulmones: es tóxica. La angustia realista se produce frente al peligro real, un daño esperado de afuera, está al servicio de la autoconservación; la neurótica en cambio es enteramente enigmática, carente de fin. La angustia realista produce un estado de atención sensorial incrementada y tensión motriz que se llama apronte angustiado. A partir de ese estado se desarrolla la reacción de angustia. O bien el desarrollo de angustia, la repetición de la antigua vivencia traumática, se limita a una señal para desembocar en la huida, o lo antiguo prevalece,

³⁰⁰ Op. cit. pág. 69.

³⁰¹ Op. cit. pág. 70.

³⁰² Op. cit., pág. 71.

³⁰³ Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario (U.N.R.), Argentina.

toda reacción se agota en el desarrollo de angustia y el estado afectivo resultará paralizante y desacorde con el fin. La angustia neurótica puede ser: un estado de angustia libremente flotante, pronta a enlazarse de manera pasajera con cada nueva posibilidad que emerja (angustia expectante); ligada firmemente a determinados contenidos de representación en las fobias; y la angustia histérica que acompaña a síntomas o emerge de manera independiente como ataque o estado prolongado. La expectativa angustiada tiene un nexo con la economía de la libido en la vida sexual. Se provoca una excitación pero no se satisface, en reemplazo de esta libido desviada de su aplicación emerge la angustia. La angustia neurótica se genera por transmutación directa de la libido producto de la represión de la representación que es desfigurada hasta volverse irreconocible, y cuyo monto de afecto es mudado en ésta. Angustia y síntoma ambos se subrogan y relevan entre sí. En la fobia inicia su historia patológica con un ataque de angustia, que repite frente al mismo objeto del cual crea una inhibición, una limitación funcional del Yo, y por esa vía se ahorra el ataque de angustia. En el síntoma, a su vez, si impide al enfermo manifestarse (ej. su ceremonial), cae en un estado de angustia del cual su síntoma lo protegía. Aquello a lo cual se tiene miedo en la angustia neurótica es a la propia libido. A diferencia de la angustia real el peligro es interno, y no se discierne conscientemente. En las fobias un peligro interior se traspone a uno exterior. De ésta forma cree poder defenderse mejor mediante la huida. En la fobia sobreviene un desplazamiento. La angustia se genera porque la libido se ha vuelto inaplicable. El Yo es el único almacén de la angustia, y cada una corresponde a los tres vasallajes del yo: respecto del mundo exterior (realista), del Ello (neurótica), y del Superyo (conciencia moral).

La función de la angustia como señal indica una situación de peligro. En la histeria de angustia se trata de la represión típica de las mociones de deseo provenientes del complejo de Edipo: la investidura libidinosa del objeto madre se muda en angustia por la represión y se presenta como anudada al sustituto padre. No es la represión la que crea la angustia, sino ésta la que se muda en represión. El varoncito siente angustia ante una exigencia de su libido, ante el amor de su madre, pero ese enamoramiento le aparece como un peligro interno del que debe sustraerse mediante la renuncia a ese objeto, porque provoca un peligro externo. El peligro real, externo, es la amenaza de castración, la pérdida de su miembro. En el curso de su fase fálica, en la época de onanismo, el castigo encuentra refuerzo filogenético. La angustia de castración es uno de los motores de la represión. En la mujer aparece la angustia a la pérdida del amor que se continúa a la angustia del lactante. Repiten en el fondo la angustia de nacimiento (la

castración es también la imposibilidad de reunificación con la madre o su sustituto). A cada fase le corresponde una condición de angustia: peligro del desvalimiento psíquico, peligro de la pérdida de objeto de amor, la heteronomía de la primera infancia, el peligro de la castración, y la angustia al superyo. Con el tiempo las situaciones peligrosas son desvalorizadas por el fortalecimiento del yo, pero sólo de forma incompleta. Los neuróticos permanecen infantiles en su conducta hacia el peligro y no han superado condiciones de angustia anticuadas.

El Yo nota que la satisfacción de una exigencia pulsional emergente convocaría una de las situaciones peligrosas, esa investidura debe ser sofocada y entonces pone en marcha a la represión cuando no se siente suficientemente fuerte. Cuando puede desempeñar esa tarea lo hace incluyendo la moción pulsional en su organización, incurriendo a una técnica idéntica al pensar normal: con pequeños volúmenes de investidura dirige una investidura tentativa, logra anticipar la satisfacción de la moción pulsional dudosa y reproducir la sensación de displacer que corresponde al inicio de la situación de peligro temida. Se pone en juego el principio de placer-displacer que lleva a cabo la represión de la moción pulsional peligrosa (suscita el automatismo placer-displacer). Puede suceder que el ataque de angustia se desarrolle plenamente y el yo se retire de la excitación chocante, o en vez de salir al encuentro con una investidura tentativa, lo hace con una contrainvestidura que se conjuga con la energía de la moción reprimida para la formación de síntomas, o es acogida en el Yo como formación reactiva. El principio de placer-displacer rige los procesos en el interior del Ello provocando alteraciones profundas en la moción pulsional. En muchos casos la moción pulsional reprimida retiene su investidura libidinal, otras veces su libido es conducida por otras vías, cuando el Complejo de Edipo es destruido dentro del Ello, bajo el influjo del mismo conflicto que fue iniciado por la señal de angustia.

El Yo es endeble frente al Ello, se empeña en llevar a cabo sus órdenes. Ese Yo es parte del Ello mejor organizada, orientada hacia la realidad. El Yo influye sobre los procesos del Ello cuando por medio de la señal de angustia pone en actividad el principio placer-displacer. Inmediatamente vuelve a mostrar su endeblez, renunciando mediante la represión a un fragmento de su organización, consintiendo que la moción pulsional reprimida permanezca sustraída a su influjo de manera duradera. La angustia neurótica se ha mudado en angustia realista. Pero no es el daño de la persona de forma objetiva, porque es a nivel anímico; lo esencial en el nacimiento como en cualquier otra situación de peligro es que provoque en el vivenciar anímico un estado de excitación de elevada tensión que sea sentido como displacer y del cual uno no pueda enseñorearse por vía de descarga. Se llama factor traumático a un estado así, en que

fracasan los empeños del principio de placer, y a través de la serie angustia neurótica-angustia realista- situación de peligro se llega a la conclusión que la angustia es la emergencia de un factor traumático que no puede ser tramitado según la norma del principio de placer. El principio de placer no nos resguarda de daños objetivos, sino sólo de nuestra economía psíquica, y éste está lejos de la pulsión de autoconservación. Sin embargo solo la magnitud de la suma de excitación convierte a una impresión en factor traumático, paraliza la operación del principio de placer y confiere su significatividad a la situación de peligro. Por lo tanto las represiones originarias nacen directamente a raíz del encuentro del Yo con una exigencia libidinal hipertrófica proveniente de factores traumáticos, y crean la angustia como algo nuevo. En “inhibición...” la angustia era la descarga directa del exceso de libido; ahora la angustia es la reacción frente a exigencias libidinales consecuencia directa del factor traumático (lo no ligado) y como la señal de que amenaza la repetición de un factor así.”

La clase de angustia que aquí se muestra parece que es únicamente empírica, así pues, óptica, de ningún modo ontológica. Sin embargo, existe un párrafo en el texto de su conferencia que da opción a otra visión: “El Yo influye sobre los procesos del Ello cuando por medio de la señal de angustia pone en actividad el principio placer-displacer”.

Es decir, el Yo, como existente, que se enfrenta a un problema, es capaz de utilizar la señal de la angustia en el momento en el que se plantea ese problema con las presiones pulsionales que proceden del ello. Esto puede querer decir que la angustia se encuentra instalada en el núcleo existencial del ser humano, en su vertiente más consciente, el Yo, y que es utilizada siempre que existe un problema entre el principio de realidad y el principio del placer, del mismo modo como era la angustia, en Heidegger, la que se convertía en la llamada del yo interior, que busca autenticidad, al yo externo que se sumerge en lo inauténtico. Por tanto, desde esa perspectiva, podríamos darle una cierta categoría de existencialista a la angustia en Freud. Habría, sin embargo, que tener en cuenta una diferencia. Mientras que en Heidegger, la angustia forma parte del ser del *Dasein* de manera innata, sin embargo, la angustia en Freud parece haber nacido a partir de la experiencia del Yo, es decir, no de manera innata, sino, más bien, como un mecanismo defensivo al que el propio Yo acaba considerando necesario, con el fin de que el principio de realidad triunfe sobre el del placer,

fundamentalmente en ciertos momentos en los que el sujeto consciente necesita estar más atento a su subsistencia.

Podríamos decir que la situación que, para el existencialismo en general y para Heidegger particularmente, está fija en el ser, que la actitud auténtica es superior ontológicamente a la inauténtica, sin embargo, para Freud, no está fija, porque el hecho de que el principio de realidad domine sobre el del placer, no es algo innato y determinado, sino condicionado por la sociedad que habitemos en un momento dado, porque no hay que olvidar que el superyó, que da órdenes al yo, está configurado por el tipo de sociedad en la que el ser humano vive o existe. Así pues, mientras que la estructura de la subjetividad está abierta en Freud, sin embargo, en el existencialismo, se encuentra cerrada y viene dada desde el nacimiento, en el propio hecho de estar arrojados a la existencia. Es importante hacer constar aquí que, para Freud, como hemos visto, existe un tipo de angustia, la neurótica, cuyo origen se encuentra en el propio nacimiento del ser humano, es decir, en el hecho de que el individuo haya sido arrojado al mundo en su nacimiento, más allá de la protección de la madre. Pero, está claro, Freud quiere hacer ver que tal angustia es individual, óntica, aunque sea propia de todos y cada uno de los seres humanos.

Por tanto, la teoría general de Freud, no podría ser asumida completamente por la filosofía existencialista, por ejemplo, de Heidegger, pero sí lo sería, en cierta medida, por la de Sartre. En este último, la angustia es un sentimiento existencial que se muestra, no solo ontológicamente, sino también ónticamente, es decir, empíricamente en cada acto de elección, es decir en cada situación en la que el hombre ha de decidir a pesar de que las circunstancias parezcan impedir que lo haga.

Aquí cabe, como de hecho ha existido, una convivencia entre psicoanálisis y existencialismo, hasta el punto de que la estructura de la subjetividad en Freud, es muy semejante a la del existencialismo. En Freud, el Yo utiliza, para sobrevivir, la angustia, que nace de la experimentación, del afrontar continuo de problemas; por otro lado, en el existencialismo, sobre todo en Heidegger, la angustia es el propio yo, prácticamente un existenciario más, un modo de existir que revela la indeterminación innata del yo.

Tal indeterminación se muestra mucho más, como ya hemos dicho, en Sartre que en Heidegger, porque, para Heidegger, el *Dasein* acaba determinándose por cada venida del ser, que muestra un paradigma, un horizonte de sentido, sin embargo, para Sartre, el

hombre es libre en cualquier momento, en cualquier posición, por tanto, cualquier nuevo paradigma es posible.

1.2.7. La angustia en Heidegger

Ahora vamos a ver la importancia que da Heidegger a los estados de ánimo.

En *El ser y el tiempo* (“La temporalidad del encontrarse”), dice lo siguiente: “El comprender no flota nunca en el vacío, sino que se encuentra siempre de alguna manera. El “ahí” resulta en cada caso abierto o cerrado con igual originalidad por un estado de ánimo”³⁰⁴.

Así pues, para comprender, para alcanzar la comprensión del ser, propia del *Dasein*, es preciso que éste se encuentre en un determinado estado de ánimo. Posteriormente va a diferenciar dos tipos de estado de ánimo, el temor y la angustia.

En el mismo libro, Heidegger sigue diciendo: “Empezamos el análisis puntualizando la temporalidad del *temor*. Se caracterizó éste como un encontrarse impropio.... El temer abre, en el modo del cotidiano “ver en torno”, algo amenazador.”³⁰⁵

Es decir, que el temor siempre es un temor de algo, algo amenazador, pero nunca un temor absoluto en el sentido de Hegel.

Posteriormente, dice:

“¿Qué relación guarda con la temporalidad del temor la de la angustia?... Ambos estados de *ánimo*, el temor y la angustia, no “tienen lugar”, empero, nunca simplemente aislados en la “corriente de las vivencias, sino que *animan* en cada caso un comprender o están *animados* por él. El temor tiene la ocasión que lo suscita en los entes de que se cura en el mundo circundante. La angustia, por el contrario, surge del “ser ahí” mismo. El temor sobrecoge partiendo de lo que es dentro del mundo. La angustia se destaca del “ser en el mundo” en cuanto yecto “ser relativamente a la muerte”³⁰⁶.

Como vemos, Heidegger pone temor y angustia en planos distintos. El temor, por un lado, es situado en el “ser en el mundo”, en el encontrarse, siempre relacionado con

³⁰⁴ Editorial Fondo de cultura económica, Madrid, 1982, pág. 368.

³⁰⁵ Op. cit., pág. 369.

³⁰⁶ Op. cit., pág. 371.

una causa objetiva. La angustia, por otro lado, se encuentra también en el “ser en el mundo”, pero su causa no es algo objetivo que amenaza, sino la propia muerte como finitud, como negación absoluta. Pero, además, existe otro estado de ánimo del que tenemos que hablar aquí, el de la soledad.

Solamente a través del sentimiento de melancolía o morriña, llegamos al de soledad, en el momento en que, en el ámbito de nuestra actitud inauténtica, sentimos la soledad en medio del mundo, es decir, en el momento en que, hastiados, en medio del aburrimiento del mundo donde impera el “uno”, sentimos la necesidad de tener conciencia³⁰⁷, es decir, escuchamos la llamada que nosotros mismos, desde nuestro ser auténtico, el del cuidado, realizamos hacia nosotros mismos en nuestra forma de actuar inauténtica. Posteriormente, cuando aceptamos ser deudores de todo y de todos, no solamente en un sentido moral, sino, más bien, ontológico³⁰⁸, nos invade la angustia, a partir de la asunción de la gran responsabilidad que significa el cuidado del ser, dentro de los límites de nuestra máximo “poder ser”, es decir, el ser para la muerte.

En resumen, para Heidegger, la soledad es un modo de ser con otros, en el que nuestra identidad es absorbida por la identidad de los otros, al llegar a hacer *uno* (de ahí el ámbito inauténtico del *uno* o del *se*) lo que el otro hace. Es el estado de ánimo propio de la actitud inauténtica. Sin embargo, la angustia es el estado de ánimo propio de la asunción de nuestra responsabilidad de estar al cuidado del ser, una vez que nos reconocemos como ser para la muerte.

Así pues, es justamente el ser para la muerte, igual que para Hegel, lo que provoca la angustia existencial, dentro de la cual es posible la comprensión del ser, es decir, fuerza a la conciencia a alcanzar su “Sí mismo”, su ser auténtico. Sin embargo, para Hegel tiene un sentido más individual, es decir, que el sujeto de la angustia es cada ente, mientras que, para Heidegger, el verdadero sujeto de tal sentimiento es el propio ser, en el que la suma de los entes generan una totalidad. Así pues, asumir el ser es habitar en la angustia, es decir, ya, comprender. Y esa comprensión está dirigida al ser, pero del modo como el ser se manifiesta en el mundo en su posibilidad de ser comprendido, es decir,

³⁰⁷ *El ser y el tiempo*, pág. 313: “Comprendiendo la vocación el ser oye su más peculiar posibilidad de existencia. Se ha elegido a sí mismo... Comprender la invocación quiere decir querer tener conciencia... es decir, estar dispuesto para el resultar invocado”.

³⁰⁸ *El ser y el tiempo*, pág. 307: “La aclaración del fenómeno de la “deuda”, que no necesita forzosamente referirse al “tener una deuda” y la lesión del derecho, sólo cabe lograrla preguntando ante todo radicalmente por el “*ser deudor*” del “ser ahí, es decir, concibiendo la idea de “Deudor” sobre la base de la forma de ser del “ser ahí”.

como *Dasein*. Por tanto, la angustia permite al *Dasein*, ser en el mundo, comprenderse a sí mismo.³⁰⁹

1.2.8. La angustia en Sartre

Comenzaremos este breve análisis a partir de lo que Sartre dice acerca de la angustia en *El existencialismo es un humanismo*³¹⁰.

“Ante todo, ¿qué se entiende por angustia? El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad. Ciertamente hay muchos que no están angustiados; pero nosotros pretendemos que se enmascaran su propia angustia, que la huyen; en verdad, muchos creen al obrar que sólo se comprometen a sí mismos, y cuando se les dice: pero ¿si todo el mundo procediera así? se encogen de hombros y contestan: no todo el mundo procede así. Pero en verdad hay que preguntarse siempre: ¿qué sucedería si todo el mundo hiciera lo mismo? Y no se escapa uno de este pensamiento inquietante sino por una especie de mala fe. El que miente y se excusa declarando: todo el mundo no procede así, es alguien que no está bien con su conciencia, porque el hecho de mentir implica un valor universal atribuido a la mentira. Incluso cuando la angustia se enmascara, aparece”³¹¹.

Posteriormente, dice:

“No se trata aquí de una angustia que conduzca al quietismo, a la inacción. Se trata de una simple angustia, que conocen todos los que han tenido responsabilidades. Cuando, por ejemplo, un jefe militar toma la responsabilidad de un ataque y envía cierto número de hombres a la muerte, elige hacerlo y elige él solo. Sin duda hay órdenes superiores, pero son demasiado amplias y se impone una interpretación que proviene de

³⁰⁹ En *DEHH*, Lévinas, en la pág. 135, dice: “La angustia, comprensión de la unidad de las estructuras del *Dasein*, es también el ser para la muerte. Es el lanzamiento mismo hacia la posibilidad de la nada. En ella el *Dasein* se comprende a partir de sí mismo y, por tanto, es libre. Pero su libertad es una libertad para la muerte. Sólo la muerte hace posible su libertad o su autenticidad.”

³¹⁰ La obra de la que he entresacado estos párrafos es Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, editorial Ediciones del 80, Buenos Aires 1985.

³¹¹ Op. cit., págs. 18-19.

él, y de esta interpretación depende la vida de catorce o veinte hombres. No se puede dejar de tener, en la decisión que toma, cierta angustia. Todos los jefes conocen esta angustia. Esto no les impide obrar: al contrario, es la condición misma de su acción; porque esto supone que enfrentan una pluralidad de posibilidades, y cuando eligen una, se dan cuenta que sólo tiene valor porque ha sido la elegida. Y esta especie de angustia que es la que describe el existencialismo, veremos que se explica además por una responsabilidad directa frente a los otros hombres que compromete³¹².

Por último, dice:

“Dostoievsky escribe: Si Dios no existiera, todo estaría permitido. Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y, en consecuencia, el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar la referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace³¹³.

Es curioso que, para Sartre, el hombre autónomo, legislador de sí mismo y del universo entero, sin principios absolutos prefijados, sienta angustia a la hora de tomar decisiones. La razón que aduce es que ese hombre tiene una gran, profunda, responsabilidad, puesto que, al ser libre y legislador, cada decisión de cada ser humano es también una decisión de la humanidad entera. Al menos, así debería ser para Sartre.

En principio, cuando decide su propia forma de actuar, cada hombre está eligiendo un camino, un sentido único. Las consecuencias de tal decisión habrá de afrontarlas, porque llegarán, se harán palpables en el futuro y forjarán sus nuevas circunstancias, que es lo mismo que decir que crearán su nueva esencia, dado que el hombre crea su

³¹² Op. cit., pág. 20.

³¹³ Op. cit., págs. 21-22.

esencia en su existencia. Así pues, el hombre se va forjando en su existencia. De sus decisiones pasadas depende su situación futura³¹⁴. En definitiva, él, desde el pasado, es responsable de sí mismo en el futuro. Grave responsabilidad, desde luego, pero es superior todavía si el ser humano que debe decidir es padre de familia y a su lado tiene una familia o seres que comparten las vicisitudes de su existencia con él, o, teniendo en cuenta el ejemplo que pone él mismo, es un jefe militar que tiene la obligación de atacar, determinando esto también una gran responsabilidad, porque la vida de muchos hombres puede estar en juego dado que compartirá responsabilidades y la esencia de los demás seres humanos que le rodean dependerá también, en gran medida, de las decisiones que él tome.

Por otra parte, acabará tomando conciencia, puesto que vive rodeado de otros seres humanos que en mayor o menor medida sufrirán las consecuencias de su toma de decisiones, de que, cuando decide, la humanidad entera decide con él. Es decir, que cuando decimos que el hombre decide, en realidad se está eligiendo a sí mismo, porque su elección le realiza a sí mismo dentro de los valores humanos de una época determinada³¹⁵, aunque con la posibilidad continua de cambiarlos.

Pero eligiéndonos, al mismo tiempo elegimos también a todos los hombres. Deberá, entonces, cada ser humano, en ese gravísimo momento, procurar tomar la mejor decisión para todos, lo cual determina que la decisión tomada, aunque parta de una situación concreta, sin embargo se encuentre dada en un plano universal. A eso es a lo que se llama “ética de situación”, que siempre se ha dicho, y con razón, que es diferente a la ética formal kantiana, pero que, en cierta medida, la complementa.

Ciertamente, también Kant considera que, cuando el ser humano en el mundo, es decir, el yo empírico, tenga que decidir, se plantee, primero, antes de actuar, a priori, hacerlo según el fin interior último de humanidad, es decir, debe procurar saber si quiere

³¹⁴ En la pág. 16 de *El existencialismo es un humanismo*, Sartre, *Carta sobre el humanismo*, Heidegger dice Sartre: “¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define”.

³¹⁵ *El existencialismo es un humanismo*, Sartre, *Carta sobre el humanismo*, Heidegger, pág. 17, dice Sartre: “Cuando decimos que un hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. En efecto no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser.... Sí, por otra parte, la existencia precede a la esencia y nosotros quisiéramos existir al mismo tiempo que modelamos nuestra imagen, esta imagen es valedera para todos y para nuestra época entera.”

que su intención particular, puede ser convertida en un principio de legislación universal.

Según Kant, según su estética, como veremos en el análisis del gozo en su vertiente estética, si el ser humano es capaz de decidir según ese fin interior de humanidad, es decir de manera que todos los seres humanos fuesen capaces de aceptarlo como una ley, el yo nouménico, la voluntad siempre sometida la razón, gozará sublimemente de tal decisión, al tomar conciencia de que su yo empírico, escuchando la voz de la razón, en forma de imperativo categórico, es capaz de vencer, o adecuar a la razón, las inclinaciones a las que se ve condicionado, es decir, que se admirará a sí mismo por haber sido capaz de dominar a la naturaleza en sí mismo.

El sentimiento de lo sublime no es un sentimiento de angustia, ni mucho menos. Pero, ¿es posible que el esfuerzo desarrollado por el ser humano, para no abandonarse a las inclinaciones, sea, quizá, de angustia?

¿Qué significa abandonarse a las inclinaciones? Significa dejarse llevar por un deseo particular, un apetito, en lugar de por la razón, es decir, por un fin meramente particular antes que por el fin interior de humanidad. ¿Es ello angustioso o, más bien placentero? Si interpretásemos tal hecho de una manera freudiana, diríamos, con él, que, en ese caso, en el caso de que nos dejemos llevar por una inclinación, nos hemos dejado llevar por el principio del placer en lugar de por el principio de realidad, es decir, que no hemos obedecido la voz de nuestro yo, controlado por el super yo (muy semejante al yo nouménico kantiano), es decir, que no hemos reprimido la actividad placentera. En ese caso, debemos saber que el origen de la angustia, para el último Freud, como ya hemos visto, se encuentra en la represión que ejerce el super ego sobre el yo y el ello, impidiéndoles, precisamente, comportarse según el principio del placer.

En definitiva, podemos considerar que desde el planteamiento de Kant, la lucha por no dejarnos llevar por las inclinaciones sería la clave del sentimiento de angustia, que sería un estado de ánimo intermedio, temporalmente entendido, entre un sentimiento de placer y otro en el que se alcanza lo sublime. ¿Habla Kant acerca de tal sentimiento o estado de ánimo? Ciertamente lo hace. No le da el nombre de angustia, pero sí el de miedo y temor, y, además, en el mismo sentido en el que se lo da Sartre. En su *Filosofía*

*de la Historia*³¹⁶, comentando el momento en el que el ser humano deja de oír la voz de la naturaleza y comienza a decidir por sí mismo, Kant dice:

“Descubrió en sí la capacidad de escoger por sí mismo una manera de vivir y de no quedar encerrado, como el resto de los animales, en una sola. A la satisfacción momentánea que el descubrimiento de esta ventaja debió producirle, pronto le seguirían el miedo y el temor: cómo se las iba a arreglar él, que no conocía todavía ninguna cosa según sus propiedades ocultas y sus lejanos efectos, con su facultad recién descubierta. Se encontraba como al borde de un abismo: porque, sobre los objetos concretos de sus deseos, que el mismo instinto le señalaba, se le abría ahora una serie infinita en cuya elección se encontraba perplejo y una vez que había probado este estado de libertad le era imposible volver a la obediencia (bajo el mando del instinto).”

Es decir, que Kant no nos habla de angustia, pero sí de miedo y temor, aunque con el mismo significado que la angustia a la que menciona Sartre, una angustia existencial por estar condenado a ser libre, o lo que es lo mismo, porque le era imposible volver a la obediencia de la naturaleza.

Sin embargo, existe un factor importantísimo que diferencia el pensamiento de uno y de otro en ese punto. Mientras que Sartre llama angustia al momento en que el hombre debe decidir por sí mismo más allá de los valores que provienen de un fundamento tan importante como Dios, dado que, siguiendo a Nietzsche, ha muerto; sin embargo, Kant llama miedo y temor al sentimiento, estado de ánimo, que invade al ser humano, cuando, al separarse de la naturaleza, debe comenzar a decidir por sí mismo. Pero, para Kant, Dios no ha muerto, sigue existiendo y también una racionalidad, fundada en la propia razón divina, que se proyecta en valores y deberes, y que el hombre deberá obedecer.

A pesar de todo, podemos descubrir un nexo común en los dos pensadores. La causa, en ambos casos, que determina el estado de ánimo de angustia o temor, es la misma, la libertad. Libertad regulada, desde el principio, para Kant, pero libertad sin regulación alguna, en principio, para Sartre, de ahí que la denomine condena.

Por último, nos dice Sartre, que no descubrir tal sentimiento de angustia, implica también querer evadirnos de nuestras responsabilidades, hecho al que da el nombre de

³¹⁶ Editorial Fondo de cultura económica, Madrid, 1985, pág. 72.

“mala fe”. Porque la angustia forma parte del modo de afrontar la existencia por parte del ser humano, que está configurado ontológicamente por tal estado.

1.2.9. El gozo en Lévinas. De la soledad a la felicidad. Crítica a los existencialistas de Heidegger

En *El tiempo y el otro*, primer libro en el que Lévinas hace un análisis del gozo, aunque más breve y menos profundo que en sus dos grandes obras *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, va a poner la base de una nueva forma de afrontar la existencia basada en un nuevo estado de ánimo que asume el existente en su relación con lo otro y el “Otro”.

Como hemos visto anteriormente, al analizar el concepto de “hipóstasis”, para Lévinas el existente configura una estructura separada absolutamente del ser. En eso consiste su soledad, en que su figura destaca del ser como fondo. No es una soledad antropológica, propia de aquel que ha sido separado de sus congéneres (como en Heidegger), significado que Lévinas, como ya hemos dicho, considera legítimo pero no del todo ontológico. Es, más bien, una soledad ontológica, propia de un ente, el existente, que se absuelve del ser al identificarse, es decir, que se diferencia de él³¹⁷.

Por tanto, no existe sufrimiento alguno, ni tragedia, en el momento del nacimiento del ente.

Este hecho es muy significativo dentro de la filosofía de Lévinas. El ente no nace en un mundo agresivo para él, sino en un mundo para el que está adaptado. Sin embargo, en *El tiempo y el otro*, dice:

“La materia es la desdicha de la “hipóstasis”. Soledad y materialidad son inseparables. La soledad no es una inquietud superior que se revela a un ser cuando ha satisfecho todas sus necesidades. No es la experiencia privilegiada del ser para la muerte sino, por así decirlo, la compañera de la existencia cotidiana atormentada por la materia. Y, en la medida en que las preocupaciones materiales se derivan de la “hipóstasis” misma, expresan el propio acontecimiento de nuestra libertad de existentes; la “vida cotidiana”, lejos de consistir en una caída, lejos de aparecer como una traición a nuestro

³¹⁷ *TO*, pág. 92: “...hemos caracterizado la soledad como la unidad indisoluble entre el existente y su existir...La soledad es la unidad misma del existente.”

destino metafísico, emana de nuestra soledad, constituye la realización misma de la soledad y la tentativa, infinitamente grave, de responder a su profunda infelicidad. La “vida cotidiana” es una preocupación por la salvación.³¹⁸»

Por tanto, en principio, en un primer momento, este último párrafo representa una crítica a Heidegger y su idea de la actitud inauténtica como “vida cotidiana”, es decir, al existencial que Heidegger denomina “la caída” (*Verfall*). Pero también, en un segundo momento, expresa, al mismo tiempo, un estado de ánimo del existente, “su profunda infelicidad”, que parece que refuta la idea según la cual el ente no nace en un lugar agresivo para él y que expresábamos al principio de este punto, aunque, luego, tras un análisis más ajustado, veremos que no es así.

Respecto al primer momento, para Heidegger, el hombre escapa de sí mismo en lo que él llama, como ya hemos dicho, caída en la “vida cotidiana”, que no es otra cosa que el dominio del *uno* o del *se*, ámbito en el que el *Dasein* se deja llevar como cosa entre las cosas renunciando a decidir por sí mismo, es decir, abandonando su ser auténtico que le apela a realizar su misión suprema que sería el cuidado del ser.

En definitiva, para Heidegger, el *Dasein*, en la actitud auténtica, realiza su verdadero ser, asume y toma las riendas de su destino, al ponerse al cuidado del ser, porque ha sido capaz de, a partir de la soledad en la que se encontraba a pesar de su “ser con”, en la actitud inauténtica, escuchar la llamada de sí mismo huyendo hacia sí mismo, tal como hemos dicho cuando analizábamos la angustia en el pensamiento de Heidegger. Es decir, ha conseguido recuperar el estado de angustia del ser para la muerte. Mientras que, sin embargo, en la actitud inauténtica, en la “vida cotidiana”, abandona su responsabilidad, dejándose llevar por el flujo temporal sin control alguno, alienado, incapacitado para asumir su destino, sin tomar conciencia de su soledad entre otros seres como él.

A tal forma de pensar, Lévinas opone la suya.

La “vida cotidiana”, y en esto consiste la crítica de Lévinas al existencial antes mencionado (la “caída” o “*Verfall*”), no nos lleva a la soledad, en el sentido en el que Heidegger la entiende, y, por tanto, tras escuchar la llamada del ser, posteriormente, a una actitud más auténtica. Más bien, la “vida cotidiana” emana de nuestra soledad como

³¹⁸ *TO*, capítulo II, pág. 97.

estructura figurativa que se opone al fondo del ser. Es decir, que, en la “vida cotidiana” realizamos nuestra soledad, que, para Lévinas, es “la tentativa, infinitamente grave, de responder a su profunda infelicidad (...) es una preocupación por nuestra salvación.”³¹⁹ Encontramos aquí dos asuntos importantes que hemos de realzar.

En primer lugar, la diferencia entre Heidegger y Lévinas respecto al concepto de “vida cotidiana”. Para Heidegger, en ella no nos realizamos, no somos auténticos, no somos responsables. Para Lévinas, sin embargo, sí somos responsables, porque nos preocupamos, en ella, por algo fundamental del hombre, su salvación. En segundo lugar, respecto al segundo punto, analizaremos ahora el concepto de “profunda infelicidad” en la que se encuentra el existente para Lévinas.

Y resaltamos tal concepto porque debe ser comprendido de manera clara. La infelicidad de la que habla Lévinas, le llega al hombre por ser materialidad, es decir, por tener que mantener constantemente un ente que tiende a desvanecerse, pero su salvación, la huída de su soledad, solamente le llega a partir de la relación con el mundo, en primer lugar a partir de los elementos que se transforman, para él, en nutrientes y le permiten satisfacer su necesidad de supervivencia³²⁰, y, en segundo lugar, a partir de la relación con los demás seres humanos.

Respecto a la primera forma de evadir la soledad, tal como dice Lévinas, para satisfacer las necesidades a partir de los nutrientes, es preciso atravesar el espacio que va de mí mismo hacia esos nutrientes³²¹. Ello significa, trabajo, esfuerzo, dolor, sufrimiento. En último término, tras el dolor y el sufrimiento, también se encuentra un hecho que va a eliminar mi soberanía de sujeto, porque amenazará continuamente mi existencia, la muerte. Y su experiencia es individual, por tanto no puede eliminarse su dolor a través del “antiguo adagio destinado a disipar el temor a la muerte (“cuando

³¹⁹ *TO*, pág. 97.

³²⁰ *TO*, pág. 103: “Nuestra “vida cotidiana” es ya una forma de liberarnos de la materialidad inicial mediante la que se realiza el sujeto. Contiene ya un olvido de sí. La moral de los “manjares terrestres” es la primera moral. La primera abnegación. No la última, pero es necesario pasar por ella.”

Y, posteriormente, en la nota 3 de la misma página, dice lo siguiente: “Esta concepción del goce como una salida de sí se opone al platonismo. Platón realiza un cálculo cuando denuncia los placeres mezclados, impuros, ya que suponen una falta que se colma sin que se registre ninguna ganancia real. Pero no conviene juzgar el goce en términos de pérdidas y beneficios; es preciso observarlo en su devenir, en su acontecimiento, en relación con el drama del yo que se inscribe en el ser, arrojado a una dialéctica. Toda la atracción de los manjares terrestres, toda la experiencia de la juventud se opone al cálculo platónico”.

³²¹ *TO*, pág. 108: “En la concreción de la necesidad, el espacio que nos aleja de nosotros mismos es siempre un espacio que se ha de conquistar. Es preciso atravesarlo, tomar el objeto, es decir, hay que trabajar con las propias manos.”

eres, ella no es y, si ella es, tú no eres”). Porque tal frase pretende mostrar la estructura lógica en la que se expresa, que destaca únicamente la nada a la que la muerte nos lleva, y no la vivencia humana, íntima, diferente en cada ser humano, de aquel que experimenta, en sí mismo, la muerte³²² como algo absolutamente desconocido.

Por otra parte, respecto a la segunda forma de evadir la soledad, el existente solamente podrá huir completamente de ella y, por tanto de su infelicidad, una vez alcanzada la relación con los elementos como nutrientes, a través del “Encuentro” con “Otro”, que nos lleva más allá de un presente continuo al que la soledad nos aboca³²³. Aunque es necesario decir que tal relación con “Otro” no puede ser con un otro que es nuestro alter ego, porque, en ese caso, de ninguna manera saldríamos de nuestra soledad, dado que el “Otro” sería como yo mismo. Por eso el “Otro” ha de ser diferente a mí³²⁴. Tal diferencia no puede ser meramente antropológica, o psicológica, puesto que, en tal caso, podría conocerlo a través de mí mismo. Para que podamos entender tal hecho, Lévinas dice que el “Otro” es “el débil, el pobre, “la viuda y el huérfano”, mientras yo soy el rico y el poderoso”³²⁵. Es decir, que, en la relación con el “Otro” siempre he de verle a él como el débil y a mí como el fuerte, lo que determina, dentro de una relación ética, que yo le escuche a él y no él a mí, o lo que es lo mismo, la relación con el “Otro” no es simétrica, no nos encontramos los dos a la misma altura, sino que el “Otro” siempre ha de estar a una altura superior, es decir, visto por mí como el débil con el que se está en deuda, pero no una deuda semejante a la de Heidegger, ontológica. Para Heidegger, en realidad, el ser ahí es deudor de sí mismo cuando se encuentra en la situación inauténtica de la “vida cotidiana”, porque no oye la llamada de sí mismo a sí mismo para realizar la tarea más propia, estar al cuidado del ser. Por eso dice Heidegger que ser deudor es tener presente ante sí un “no ser”, el “no ser” de su propia conciencia.

³²² *TO*, pág. 112: “¿Cómo ha podido escapar a la perspectiva de los filósofos el rasgo principal de nuestra relación con la muerte? El análisis no puede partir de la nada de la muerte, pues de ella es de lo que precisamente no sabemos nada, sólo puede apoyarse en una situación en la que aparezca algo absolutamente incognoscible; absolutamente incognoscible, es decir, extraño a toda luz, y que hace imposible toda asunción de una posibilidad, y a pesar de todo lugar en el que nosotros mismos nos hallamos presos.”

³²³ *TO*, pág. 121: “La relación con el porvenir, la presencia del porvenir en el presente también parece cumplirse en el cara a cara con el otro. La situación de cara a cara representaría la realización misma del tiempo; la invasión del provenir por parte del presente no acontece al sujeto en solitario, sino que es la relación intersubjetiva. La condición del tiempo es la relación entre seres humanos, la historia.”

³²⁴ *TO*, pág. 127: “El otro en cuanto otro no es solamente un alter ego: es aquello que yo no soy. Y no lo es por su carácter, por su fisonomía o por su psicología, sino en razón de su alteridad misma”

³²⁵ *TO*, pág. 127.

Así pues, ser deudor es ya haber escuchado la llamada de uno mismo que nos invoca al cuidado del ser, es decir, a tener conciencia³²⁶.

Para Lévinas, sin embargo, el sentido de ser deudor es, más bien, moral, una asimetría claramente moral. Somos deudores del Otro, responsables de él, desde siempre y para siempre. Porque, para Lévinas no está la moral supeditada a la ontología, sino, por el contrario, la ontología supeditada a la moral, a la metafísica³²⁷.

Lévinas va a encontrar, como ya ha quedado dicho, el origen de tal relación con el “Otro”, en la relación erótica, en el amor que Lévinas llamaría concupiscente pero que, posteriormente, nos lleva, como veremos, al no concupiscente, en la trascendencia.

Ahora bien, puesto que en la “vida cotidiana” el ser humano es capaz de encontrar tanto lo otro como al “Otro”, podemos decir que el hombre encuentra su salvación en la propia “vida cotidiana”, porque es en ella, como ya hemos dicho, en la que supera la infelicidad de su materialidad, es decir, que, en la “vida cotidiana”, en el goce (“jouissance”)³²⁸, deja de ser infeliz, porque satisface sus necesidades. De ese modo, Lévinas critica otro de los existencialistas de Heidegger, la derelicción o el hecho de estar arrojado en la existencia (“Geworfenheit”), es decir, fuera de tu mundo, como pez fuera del agua.

Hasta ahora, podemos entender, en lo dicho acerca del pensamiento de Lévinas respecto al gozo en contraposición a la angustia, la crítica a dos de los existencialistas fundamentales del *Dasein*, según Heidegger, que pertenecen a la estructura del “ser en el mundo”³²⁹, “la caída” y “estar arrojado, yecto, en la existencia”.

Respecto a la crítica realizada al existencialista “la caída”, acabamos de decir que, para Lévinas, no existe tal caída del *Dasein* en la actitud inauténtica del “uno” o “se”. El plano inauténtico del “uno” es, en realidad, el espacio-tiempo en el que transcurre la

³²⁶ Heidegger M., *El ser y el tiempo*, pág. 313: “El justo oír la invocación resulta entonces lo mismo que un comprenderse en el más peculiar poder ser, es decir, que un proyectarse sobre *el más peculiar* “poder hacerse deudor” propio. El comprensor “dejarse provocar” a esta posibilidad encierra en sí el *hacerse libre* el “ser ahí” para la vocación: el estar a punto para el “poder ser invocado”. Comprendiendo la vocación, el “ser ahí” oye a su más peculiar posibilidad de existencia. Se ha elegido a sí mismo... Elegido es el “tener conciencia” como ser libre para el más peculiar ser deudor. Comprender la invocación quiere decir: “querer tener conciencia”.

³²⁷ *TI*, pág. 66: “La metafísica precede a la ontología”.

³²⁸ Posteriormente, ya en *TI*, el traductor, denominará a tal estado gozo. Tanto en *TO* como en *TI* utiliza el mismo concepto en francés: jouissance. Así pues, la distinción entre goce y gozo no es real, en realidad radica, como acabo de decir, en la traducción.

³²⁹ Heidegger M., *El ser y el tiempo*, Editorial Fondo de cultura económica, Madrid, 1982, pág. 66: “Ser en”, en nuestro sentido, mienta, por el contrario, una estructura del ser del “ser ahí” y es un “existencialista”.

“vida cotidiana”. No existe en ese adjetivo matiz moral para Heidegger, sino solamente ontológico. Insiste Heidegger en que tampoco es una actitud determinada a desaparecer algún día, tras un nuevo progreso o evolución de la humanidad.³³⁰

El atributo inauténtico aplicado a la actitud humana indica solamente una forma de estar en el mundo del *Dasein* que no es la que su ser le exige. Por eso, tras comprenderse como ser para la muerte, tras la llamada recibida desde el interior de sí mismo, el *Dasein* pasa a otra actitud, determinada por la angustia, que le llevará a la comprensión y el cuidado del ser. Ello puede significar que, si no existiese en el ser humano la estructura del ser para la muerte, podría perfectamente mantenerse en la actitud inauténtica para siempre jamás, dejándose llevar por una placentera y gratificante actitud que, en medio de la totalidad del “uno”, le mece en el ensueño evanescente de la posibilidad de buscar continuamente novedades o de hablar sin fundamento alguno, a través de habladurías, de prejuicios, sin ninguna preocupación, sin ningún cuidado respecto al otro.

Lévinas, sin embargo, y en eso consiste su crítica respecto al pensador alemán, considera que, en el ámbito de la “vida cotidiana”, el mismo, como ya hemos dejado claro, se salva. En principio, a través de su relación con los elementos, y, posterior y definitivamente, en su relación de “Encuentro” con los otros seres humanos. Y se salva elevándose de nivel respecto a la totalidad, satisfaciendo, en principio, necesidades, estando, como veremos, contento, y relacionándose, posteriormente, con sus semejantes, guiado siempre por su conciencia que le prepara continuamente para que mantenga la atención con el fin de realizar una actividad superior. Ante el “rostro” del “Otro”, que se presentará como maestro, abandonará la necesidad para dejarse llevar por el deseo infinito que le conduce al plano de la ética. En resumen, la “vida cotidiana” es un plano de la existencia humana, el del gozo, que podemos considerar como bueno, no indiferente, como Heidegger juzga, y que es absolutamente necesario alcanzar con el fin de proyectarse hacia el ámbito de una actitud superior, la ética, al contrario que para

³³⁰Heidegger M., *El ser y el tiempo*, págs. 197-198: “El “estado de caído” del “ser ahí” tampoco debe tomarse, por ende, como una caída desde un “estado primitivo” más alto y puro... La caída es una determinación existencial del ser ahí mismo y no enuncia nada sobre éste como algo “ante los ojos”... También se entendería mal la estructura ontológico-existencial, si se le quisiera dar el sentido de una mala y lamentable propiedad óptica que quizás pudiera eliminarse en estados más avanzados de la cultura humana”

Heidegger, para el que tal actitud ni es más pura ni es más elevada, simplemente, es diferente ontológicamente.

Reivindica, por tanto, Lévinas la “vida cotidiana”, el ámbito del gozo, como medio, sin el cuál sería imposible alcanzar el plano superior de la ética.

Respecto al existenciario “estado de yecto”, implica, para Heidegger la expresión del hecho de que el “ser ahí” se mantiene caído en el mundo, en el ámbito de la actitud inauténtica, es decir, no es el hecho de la caída, sino el hecho de que permanece caído en el mundo³³¹. Ello significa asumir la existencia en la derelicción. En realidad, Heidegger viene a decir que al ser ahí le va ser en el mundo y ser de manera impropia o en actitud inauténtica. El estado de yecto nos indica que el ser es facticidad, e implica un no ser lo que en propiedad se ha de ser, es decir asumir la posibilidad más propia, la más apropiada, la más auténtica. Implica que eres deudor de ti mismo y de los otros porque no te has elevado al plano de la actitud auténtica del cuidado del ser.

Vale, para la crítica realizada por Lévinas a este existenciario, prácticamente lo mismo que para el de caída. Bastaría con decir que, para Lévinas no existe tal caída, por tanto, el estado de yecto no tiene sentido. Esos existenciaros configuran en realidad la estructura de la angustia, que es, a su vez, otro existenciario, cuya crítica, por parte de Lévinas, ha quedado clara.

Para Heidegger, como ya hemos visto, la angustia es el estado normal de un *Dasein* que comprende el mundo asumiendo tal estado afectivo que lleva implícito la posibilidad de comprender el ser. Sin embargo, para Lévinas, como demostraremos posteriormente, habitar en el mundo es gozar de él, estar en “lo de sí”, en lo propiamente suyo.

En realidad, para Lévinas, en la “vida cotidiana”, el existente llegará a ser feliz.

Y en ello residirá la variante de la posición de Lévinas respecto a los otros filósofos. Aunque también cree, como ellos, los existencialistas fundamentalmente, que lo que constituye al yo es un estado de ánimo, una afectividad³³², sin embargo no cree

³³¹ El “estado de yecto” no sólo no es un “hecho consumado”, sino que tampoco es un *factum* definitivo. A su facticidad es inherente que el “ser ahí”, *mientras* sea lo que es, continúe en “yección” y se suma en el torbellino de la impropiedad del uno.

³³² *TI*, pág. 137: “Afectividad como ipseidad del Yo”.

que tal afectividad esté construida con angustia. Cree, más bien, que la base de la subjetividad, la conciencia, está hecha de felicidad, que identifica con el gozo³³³.

Por eso, a partir de este desarrollo de nuestra reflexión, iniciaremos el análisis del gozo en los textos de Lévinas, lo que nos conducirá a entender el significado de “estar contento”, uno de los objetivos de esta tesis.

Pero, antes de iniciarlo, Lévinas quiere poner ante nosotros cuál sería el modo de conocimiento de un ser que habita en el mundo completamente abierto a lo otro y, sobre todo a los otros, como seres que, desde el exterior, se presentan a él cara a cara.

En ese mundo de interrelación, no puede ser que el existente mantenga una forma de conocimiento claramente solipsista, de modo que, para encontrarse en una situación auténtica, no alienada, haya de escuchar la llamada de sí mismo hacia sí mismo, es decir, huyendo de la interrelación.

Más bien, para Lévinas, existe un modo de aprendizaje desde el principio de los tiempos que se establece, en medio del gozo de la actividad cotidiana, “cara a cara”. Es la “enseñanza”, que tiene lugar en el plano ya explicado de la sensibilidad, y que se realiza a través de la interrelación que se da en el “Encuentro”, a través del diálogo. Pero veremos ahora qué quiere decir Lévinas cuando dice “enseñanza”.

1.3. El “Otro” como maestro

Me atrevo a decir, en principio, que, para Lévinas, la enseñanza, como educación, es también un medio para alcanzar la trascendencia, porque es interrelación con el “Otro” en la que podemos pasar de “estar contento” a “estar atento”. No solo eso, se puede decir que, para Lévinas, no existe posibilidad de alcanzar la trascendencia si no es por el camino de la “enseñanza”. Si la educación fuese nada más que un mero aprendizaje de conceptos, sería innecesaria la relación con el maestro, bastaría con tener un ordenador y entrar en internet, o tener a tu disposición una especie de robot parlante que fuera capaz de contestar a todas las preguntas. La interrelación robot-alumno no necesitaría ser respetuosa, porque la máquina no es capaz de escuchar al alumno (que no olvidemos que es el “Otro”) de una manera adecuada, es decir, moral, es decir,

³³³ *TO*, pág. 138: “Se llega a ser sujeto del ser, no al asumir el ser, sino al gozar de la felicidad, por la interiorización del gozo que es también una exaltación “por encima del ser”.

procurando entender la pregunta en todos sus matices, intentando entender en ella una carencia, que deviene de una situación espacio temporal. Es decir, que la máquina contestaría del mismo modo a un niño, a un adolescente, a un joven o a un adulto de mediana edad o a un anciano. Igualmente, también contestaría del mismo modo a un pobre que a un rico, a un ignorante o a un erudito.

Precisamente, en el ámbito de la educación, esas categorías temporales y espaciales se tienen en cuenta a la hora de que el maestro convencional responda³³⁴. Y eso significa que existe una escucha diferenciada, es decir, que la diferencia se ha introducido en el sistema educativo, es decir, que se respeta al “Otro” de tal manera que no se le confunde con otro cualquiera no se le homogeneiza. Eso significa saber escuchar.

Dicho esto, a partir de este momento debemos prestar atención a esta tesis: Según Lévinas, el maestro convencional no representa al “Otro”, sino, más bien, es el alumno convencional quien representa al “Otro”.

En ese caso, el maestro convencional debe ponerse ante el alumno como ante un misterio indescifrable, no tematizable a priori. Y aquí se puede entender por qué, ante el “Otro”, se revierte la intencionalidad de la conciencia. El maestro, al que convencionalmente se define como el que enseña y, por tanto habla, sin embargo, va a dejar de hacerlo y, con el fin de no identificar al alumno con la totalidad, más bien va a escucharle, intentando recibir su enseñanza. Y es ese acto de escucha el que convierte al maestro en alumno y al alumno en maestro.

A tal acto, en el que el maestro convencional da al alumno convencional toda la autoridad, convirtiéndole en enseñante, en verdadero maestro, Lévinas lo llama educación o “enseñanza”.

Si Lévinas nos habla del concepto de “enseñanza” al comienzo del tema general del gozo, debe ser, seguramente, porque la “enseñanza”, la educación, también ha tener mucho que ver con dicho tema y, además, tiene una importancia relevante. Veremos, por tanto, si la “enseñanza” forma parte del ámbito del gozo. Ello querría decir que, según la tesis planteada en el origen de este trabajo, habría una etapa en la que, dentro del tema de la educación, se alcanzaría el estado de “estar contento” y otra etapa en la

³³⁴ De ahí las distintas etapas y modos de la educación.

que se conseguiría el estado de “estar atento”, porque se pudiera atender la llamada de atención del “Otro”.

Pero no debemos olvidarnos de que lo que, concretamente, quiere expresar Lévinas, en esa introducción, sobre todo en los puntos d) “Objetividad y Lenguaje”³³⁵, e) “Lenguaje y atención”³³⁶ y, sobre todo, en f) “Lenguaje y justicia”³³⁷, es, como ya hemos dicho, una nueva forma de acceso al conocimiento, en la que “la transitividad del conocimiento y no la interioridad de la reminiscencia, es la que manifiesta el ser”³³⁸, es decir que el lugar de la verdad no será el desvelamiento, en el ser, realizado por la conciencia, sino, más bien, la sociedad³³⁹, pero no a través del consenso o la convención, sino a partir de la relación, especialísima, asimétrica, cara a cara, con el “Otro”, al que Lévinas, en este sentido, denominará maestro y, a la palabra que hace expresar al “mismo”, “enseñanza”.

En los siguientes párrafos, Lévinas intentará explicar la razón por la cual el “Otro” se convierte en el enseñante o el maestro.

Pues bien, Lévinas nos dice que la separación atea del hombre, que tiene lugar en la “hipóstasis”, es en realidad la separación del “mismo” y el “Otro”. No se puede confundir con la alienación del espíritu o del ser, sino que el “mismo” y el “Otro” se separan como dos seres que, sin necesitarse (porque en el caso de que se necesitasen volverían a generar una relación dialéctica de la cual no saldrían y, por tanto, quedaríamos encerrados en la totalidad del ser), es decir, siendo ambos dos entidades, satisfechas en cuanto al gozo, pero pasivas, en el sentido ético, o lo que es lo mismo, situadas más allá de las posiciones de poder, encuentran, una de ellas en la otra, el motor de su existencia, aunque, por supuesto, como se ha dicho, sin complementarse, porque, en ese caso, generarían una dialéctica de totalidad, en la que el sentido estaría dado ya previamente en el con-junto o sistema que ambos generan³⁴⁰. No existe

³³⁵ *TI*, pág. 116.

³³⁶ *TI*, pág. 121.

³³⁷ *TI*, pág. 122.

³³⁸ *TI*, pág. 123.

³³⁹ *TI*, pág. 123: “La sociedad es el lugar de la verdad”.

³⁴⁰ Aquí se muestra cómo Lévinas va más allá de la dialéctica de Hegel. Si se mantuviese en ella tendríamos que encontrar, entre el “mismo” y el “Otro”, una síntesis, que, a su vez, exigiría una nueva antítesis. Ello querría decir que el principio del movimiento es inmanente al ser, como contradicción que exige una síntesis. Pero Lévinas, como ya hemos visto, considera que tal principio del movimiento se encuentra precisamente en la distancia infinita entre el “mismo” y el “Otro”, como deseo infinito que no se colma jamás. (Remito aquí al capítulo acerca del “acto”, punto 2.b.iv., en este mismo trabajo).

complementariedad y totalidad porque el “mismo” nunca podrá alcanzar a tematizar al “Otro”.

Así que, en consecuencia, para Lévinas, el hombre no encuentra en sí mismo la idea de infinito que le llevará a Dios (lo que nos conduciría, tras Descartes, al solipsismo, al idealismo y, de alguna manera, al totalitarismo, según Lévinas, de Heidegger³⁴¹), sino que la encuentra en el “Otro” (lo que nos lleva al pluralismo, al diálogo, a la ética dialógica, a la democracia, al interculturalismo). De ese modo, en el misterio infinito de un existente semejante y diferente a él, encuentra el hombre el motor de su existencia. El infinito en el “Otro”, el misterio, la dignidad inscrita en el “rostro” del “Otro”, ponen en movimiento, en acto, como vimos en el capítulo en el que analizamos la socialidad propia del ser humano, no solo la palabra, sino también el afán de conocimiento, de pensamiento, de justicia, humano, que ya nunca podrá detenerse, porque su objetivo es un fin sin fin.

Por eso dice Lévinas que “poseer la idea de lo infinito, es ya haber recibido al “Otro””³⁴². También, por esa razón, Lévinas dice que el yo, solipsista³⁴³, por sí mismo, solamente puede dudar, es decir, negar la validez de lo que ve, y solamente en un acto de negación de la negación descubre, a través de la intuición del “ego cogito ergo sum”, el criterio de certeza como intuición clara y distinta. Sin embargo, Lévinas rechaza ese punto de vista, porque el único que puede decir sí (en lugar de la negación o la duda que es propia del “mismo”) es el “Otro”, porque ante el “Otro” no hay duda, porque el “Otro” no es una cosa a descifrar, sino algo que, indescifrable, indudablemente indescifrable, se pone ante mí y me provoca. El “Otro” es algo positivo en mi existencia, ante lo cual no puedo dudar, ni tampoco puedo intuirlo de manera clara y distinta. Tal hecho representa un nuevo criterio de certeza, según el cual podemos dudar

³⁴¹ *EI*, nota 31 al pie: “El totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico. El ser sería un todo. Ser en el que nada acaba y en el que nada comienza. Nada se opone a él y nadie lo juzga. Neutro anónimo, universo impersonal, universo sin lenguaje (...) En este mundo sin palabra se reconoce el Occidente entero. De Sócrates a Hegel caminaba hacia el ideal del lenguaje en el que la palabra no cuenta más que por el orden eterno que él conduce a la conciencia...”

³⁴² *TI*, pág. 116.

³⁴³ *EI*, pág. 57, nota 31 al pie: “El solipsismo no es ni una aberración ni un sofisma: es la estructura misma de la razón. De ningún modo, en razón del carácter “subjetivo” de las sensaciones que combina, sino en razón de la universalidad del conocimiento, es decir, de lo ilimitado de la luz y de la imposibilidad para cualquier cosa de estar fuera. Por ello, la razón jamás encuentra otra razón a la que hablar (...) La objetividad del saber racional nada elimina al carácter solitario de la razón (...) La objetividad de la luz es la subjetividad misma. Todo objeto puede ser dicho en términos de conciencia, es decir, ser puesto a la luz”

de todo, de cualquier cosa, de cualquier teoría, pero jamás podremos dudar de la existencia del “Otro”.

De hecho, además, nos va a decir que la verdadera significación no se encuentra en las cosas. El significante es el “Otro”, que se manifiesta en la palabra, y es de él de donde procede el significado de las cosas o utensilios que nos encontramos en el mundo. La adecuación de Husserl, así como la preocupación del hombre en el mundo, heideggeriana, que en cierta medida dan ya un significado a las cosas, no agotan el sentido ni la objetividad de estas, sino que remiten a aquél que, como parlante, hablante, significante, hace nacer el discurso, la palabra, el lenguaje, es decir, nos llevan al “Otro”, que habla del mundo y no de sí, o, lo que es lo mismo, propone el mundo al tematizarlo.

El significado de los signos, por tanto, se encuentra más allá de los signos, en las palabras, que solamente pueden ser emitidas por “Otro”, así que aquello que nos hace preguntarnos por la naturaleza de lo que existe no es solamente el asombro, sino, además, el “Otro”. El “Otro” está presente en la proposición aportando la clave³⁴⁴, dándole sentido, es decir, educándonos. Por eso, al “Otro”, dentro de esta función de dar sentido, le llama Lévinas maestro. Esto significa una gran reivindicación de la “enseñanza”, de la educación, por parte de Lévinas, es decir, del inicio de la comprensión de la realidad a partir de la palabra del “Otro”, antes que a través de los ojos del “mismo”. Pone a la palabra por encima de la visión³⁴⁵, en el esfuerzo infinito de comprender el mundo. Así pues, la existencia del maestro es consecuencia directa de la separación realizada en el ser entre el “mismo” y el “Otro”.

Posteriormente, Lévinas dice que la significación no se sostiene en el “mismo”, sino en el “rostro” del “Otro”, porque el “mismo” no ve necesidad de significación hasta que el “rostro” del “Otro” aparece ante él. El “Otro” propone una tematización del mundo, una interpretación, que transforma en palabra y signo³⁴⁶.

³⁴⁴ *TI*, pág. 119: “La pregunta no se explica solamente por el asombro, sino por la presencia de aquel a quien se dirige. La proposición se mantiene en el campo tenso de las preguntas y las respuestas. La proposición es un signo que ya se interpreta, que aporta su propia clave. Esta presencia de la clave que interpreta en el signo a interpretar es precisamente la presencia del Otro en la proposición, la presencia de aquel que auxilia su discurso, el carácter educativo de toda palabra. El discurso oral es la plenitud de todo discurso.”

³⁴⁵ Hasta Lévinas, el símbolo máximo de la comprensión racional estaba en la idea, palabra que procede de εἶδος (eidos), que significa visión, y de εἶδω (eido), verbo que significa ver.

³⁴⁶ *TI*, pág. 119: “La significación o la inteligibilidad no se sostiene en la identidad del Mismo que permanece en sí, sino en el “rostro” del Otro que llama al Mismo.”

Así pues, “la significación de los seres no se manifiesta en la perspectiva de la finalidad, sino en la del lenguaje”³⁴⁷. Ello quiere decir que la “enseñanza”, aunque ha de estar fundamentada en el gozo de la interrelación, de la relación de “Encuentro”, es decir, que solo a partir del gozo es posible, sin embargo no es solo gozo, porque, en el ámbito del gozo, la significación solo aparece en el trabajo, en “el gozo impedido”³⁴⁸, el hombre realiza su actividad en un mundo de objetos, “es decir, en un mundo en el que ya ha resonado la palabra”.³⁴⁹

Toda significación, por tanto, comienza en la palabra. Ella es el origen de todo sentido, porque todo sentido o significado recibe de ella su clave.

La palabra transforma el fenómeno en dato mediante la frase³⁵⁰. El propio fenómeno, sin la palabra, parecería algo estancado, detenido. Pero, para que cualquier cosa adquiriera sentido, primero hemos de atender a la llamada del “Otro”, es decir, debemos “estar atentos” a lo que el “Otro”, como nuestro maestro, nos dice, nos enseña, porque solamente entonces el mundo puede llegar a ser tema. Pero algo es un tema cuando hablo de ello con alguien. Así pues, aquello que se presenta ante nosotros adquiere su máximo sentido cuando es tematizado en frases, en palabras que nos remiten al “Otro”.

El “Otro” es con quien establecemos una comunidad, una asociación cuya estructura, según Lévinas, deberá llegar a ser ética y que manifiesta una verdad que solamente puede estar fundamentada en la justicia.

De este modo, como ya hemos dicho, la visión de las cosas deja de ser el medio a través del cual adquirimos su sentido, su verdad.

Tras la llamada del “Otro”, que escuchamos en un ámbito de gozo, mi atención contesta, y es en ese proceso, de pregunta y respuesta, en el que se forja el pensamiento, que, por tanto, es obra de dos. También, al mismo tiempo, la suma de atención y de pensamiento son la propia conciencia³⁵¹, cuya existencia no sería posible, por tanto, sin la presencia del maestro, del que enseña, del “Otro”. Por ello se puede decir que el hombre posee conciencia porque existe el “Otro”, y eso le lleva a Lévinas a decir que

³⁴⁷ *TI*, pág. 119.

³⁴⁸ *TI*, pág. 120.

³⁴⁹ *TI*, pág. 120.

³⁵⁰ *TI*, pág. 121: “La palabra instauro la comunidad solamente al dar, al presentar el fenómeno como dato, y da al tematizar. El dato es el hecho de una frase”.

³⁵¹ *TI*, pág. 122.

“la primera enseñanza del que enseña, es su presencia misma de enseñante desde la que proviene la representación”³⁵².

Plantea Lévinas, ahora, una pregunta, “¿...qué puede significar: el enseñante que llama la atención desborda la conciencia?”³⁵³. No significa que el enseñante es exterior a la conciencia como el contenido del pensamiento, que acaba siendo asumido por él, lo es. El enseñante no puede ser asumido por el pensamiento, porque no es un contenido más que establezca una dialéctica reversible conmigo. Es decir, que no podemos decir que lo que dice el enseñante ya es asumido previamente por el que aprende, por medio de conceptos a priori, tal como sucede en el proceso cognoscitivo, en el cuál el sentido de lo objetivo tematizable se encuentra ya dado en el sujeto.

El enseñante no se puede encontrar asumido en el que aprende, sino que está asociado a él por una relación de irreversibilidad, de modo que el contenido de la “enseñanza” sorprende de tal modo al que aprende que realmente hace poner en acto sus potencialidades cognoscitivas, de modo que no podría existir subjetividad alguna sin la existencia de tal enseñante.

Tal asociación, que es la experiencia fundamental del ser, dice Lévinas que no devela. De ese modo, nos está diciendo que existe otra experiencia, distinta al develamiento, a partir de la cual podemos alcanzar la verdad, que es lo mismo que decir, repetimos, que la visión de las cosas deja de ser el medio a través del cual adquirimos su sentido, su verdad, tal como acabamos de decir arriba.

Y, aquí, va a distinguir una experiencia de la otra. En el develamiento la certeza reposa en la libertad del que devela, “es mi libertad finalmente sola, la que asume la responsabilidad de lo verdadero.”³⁵⁴ Sin embargo, en la asociación del “mismo” y el “Otro”, en la que el “Otro” es el maestro, ocurre lo contrario, porque el “Otro” me juzga y cuestiona mi libertad³⁵⁵.

A esa relación de asociación se la llama diálogo y existe solamente porque el “mismo” recibe al “Otro” sin tematizarlo, respetándolo absolutamente, hasta el punto de

³⁵² *TI*, pág. 122.

³⁵³ *TI*, pág. 122.

³⁵⁴ *TI*, pág. 123.

³⁵⁵ *TI*, pág. 123: “La a-sociación, el renacimiento del maestro, es lo contrario: en ella el ejercicio de mi libertad es cuestionado”.

que no puede llegar a identificarlo. Y a esa conciencia que no puede tematizar al “Otro”, se la llama conciencia moral³⁵⁶.

Tal conciencia, que no puede someter a identificación al “Otro”, sin embargo se siente impelida, continuamente, a conocerlo. A ese impulso que continuamente mueve a un conocimiento imposible, porque la meta se aleja cada vez más conforme creemos alcanzarla, se le llama “Deseo”, es decir, lo que anteriormente ha llamado Lévinas “Deseo metafísico”, que se pone con mayúsculas para diferenciarlo del mero deseo físico.

Así pues, y esto es lo que quiere decir Lévinas, la conciencia moral y el “Deseo metafísico”, preceden siempre a todo conocimiento, hasta el punto de que no se pueden considerar como parte de la conciencia humana, sino su condición de posibilidad, porque no existiría conciencia cognoscitiva alguna si no existiese antes diálogo, es decir, una conciencia moral que recibe al “Otro” sin pretensiones de modificarlo mediante conceptos a priori, es decir, sin prejuzgarlo³⁵⁷.

Todo lenguaje nace realmente en ese diálogo. Así pues,

“la *comunicación* de las ideas, la reciprocidad del diálogo, ocultan ya la esencia profunda del lenguaje. Ésta reside en la irreversibilidad de la relación entre el Yo y el “Otro”, en la Maestría del Maestro coincidiendo con su posición de “Otro” y de exterior”³⁵⁸.

La sociedad, en la que el “Otro” es maestro, es el lugar de la verdad³⁵⁹.

Al final, compara Lévinas al “Otro” (viuda, huérfano, extranjero, paria) con un Señor, que por medio de su señorío (estado inalcanzable para el siervo, que no puede juzgarlo), fuese capaz también de investir de libertad al Yo, es decir, de poner en acto una libertad que solamente era potencial³⁶⁰. Se puede decir que esto implica la dialéctica del amo y el esclavo al revés, dado que, en el caso de Hegel, es el amo el que muestra su

³⁵⁶ *TI*, pág. 123: “La relación *moral* con el Maestro que me juzga, sostiene la libertad de mi adhesión a lo verdadero”.

³⁵⁷ *TI*, pág. 123: “La conciencia moral y el deseo no son modalidades entre otras de la conciencia, sino su condición. Son concretamente el recibimiento del Otro a través de su juicio”

³⁵⁸ *TI*, pág. 124.

³⁵⁹ *TI*, pág. 123.

³⁶⁰ *TI*, pág. 124: “La exterioridad coincide pues con un señorío. Mi libertad es así juzgada por un Señor que puede investirla. A partir de aquí, la verdad, ejercicio soberano de la libertad, llega a ser posible.”

libertad a partir del esclavo, mientras que, en Lévinas, es el esclavo el que, convertido en señor, transforma en esclavo al amo, al “mismo”. Pero existe una gran diferencia, porque, para Hegel, entre amo y esclavo se encuentra la contradicción, que se muestra en conflicto y se diluye en síntesis, sin embargo, para Lévinas, entre el señor (“Otro”) y el siervo (“mismo”), existe amor, Deseo infinito imposible de calmar (colmar).

En último término, es el juicio del “Otro”, a través de su palabra, lo que despierta en el Yo sus potencialidades verdaderamente humanas, empezando por la conciencia moral (ya hemos visto que Lévinas la denomina subjetividad) y el “Deseo metafísico” del “Otro”, que serían la condición de toda conciencia, y, siguiendo con su capacidad cognoscitiva, su pensamiento y su libertad.

Inmediatamente después, nos dice Lévinas que no se debe confundir deseo con necesidad, porque la necesidad es propia de aquel ser que busca a “Otro” para eliminar sus deficiencias, sus carencias, es decir, para complementarse con él. Sin embargo, el Deseo, escrito así, con mayúscula, es propio de aquel ser (el “mismo”) que, estando en su plenitud, no careciendo de nada para ser el “mismo”, estando contento³⁶¹, sin embargo, se siente atraído por “Otro” (el “Otro”) a cuyo ser jamás llegará a unirse, cuya naturaleza jamás llegará a conocer³⁶². Pero es justamente ese ser inalcanzable, el “Otro”, con el que el “mismo” establece una relación de sociedad, el que, como un maestro, creará el psiquismo del “mismo”, pondrá en acto su conciencia y su libertad³⁶³. La sociedad humana solamente es posible a causa de tal hecho, de esa relación en la que el “Otro” no es abarcado por el “mismo”, de modo que la identidad de uno y otro, su diferente ser, quedan reducidas a totalidad, es decir a una identidad común que ya existía previamente. Por tanto, dicha sociedad es consecuencia de la separación radical, primitiva, tal como deja expreso al principio del punto “Separación y absoluto”³⁶⁴, entre el “mismo” y el “Otro”.

³⁶¹ Se puede ver que la base del significado del “estar contento” es económica.

³⁶² *TI*, pág. 125: “...reconocemos el esbozo del Deseo, necesidad de aquel a quien no le falta nada, aspiración de aquel que posea enteramente su ser, que va más allá de su plenitud, que tiene la idea de lo Infinito”.

³⁶³ Repito aquí que es importante, para entender el pensamiento de Lévinas, comprender también el proceso de socialización del ser humano.

³⁶⁴ *TI*, pág. 124: “El “Mismo” y el “Otro”, a la vez se mantienen en relación y *se absuelven* de esa relación, al quedar absolutamente separados. La idea de lo Infinito exige esta separación. Fue planteada como la estructura última del ser, como la *producción* de su infinitud misma.”

En definitiva, tal separación, según la cual, como dijimos, el ser nació como el “mismo” y el “Otro”, y que trae como consecuencia la existencia del maestro, implica que el ser no es totalidad, no es identidad absoluta, sino que es diferencia, multiplicidad, tal como habíamos dejado dicho cuando hablamos acerca de la socialidad³⁶⁵. Pero también es cambio continuo (hacia el “Otro”), como vimos cuando, en el tema de la “hipóstasis”, dijimos que el “Otro” es el causante, como acto, de poner en marcha el pensamiento, la capacidad cognoscitiva o tematizadora y, ahora vemos, también la libertad del mismo. Lo que nos lleva a una consecuencia que no habíamos expresado al principio de este tema: Si todo cambia continuamente y si el responsable de dicho cambio es el “Otro” al inducir la palabra educadora en el “mismo”, en ese caso, la educación ha de ser también cambiante, porque debe tener siempre en cuenta las circunstancias del “Otro”. Cosa que no sucedería si no se aceptase que existiera un tal “Otro” capaz de cambiar la realidad, el mundo el ser, y fuese, por tanto el ser, o la totalidad, el responsable de la educación. Esto último, proyectado sobre el plano de la educación convencional, significaría que la educación es cuestión de élites, las que fundamentaron humanamente el ensamblaje de dioses, tierra y cielo, en el sentido heideggeriano, asumiendo la nueva venida del ser y que determinarían una enseñanza homogénea para todos, una totalidad, desapareciendo, en ese caso, la escucha del “Otro”, la multiplicidad, la diversificación, la diferencia.

Solamente porque el ser no es totalidad, sino multiplicidad, es posible la sociedad humana, cuya base se encuentra en la libertad. Ese es el punto clave de la diferencia de la metafísica de Lévinas respecto a la del mundo occidental, porque la unidad del ser, que se muestra en el pensamiento desde Parménides hasta Spinoza o Hegel³⁶⁶, no es asumida por Lévinas, dado que, para el francés, la metafísica nace de la relación infinita entre el “mismo” y el “Otro”, relación de “Encuentro”, basada en su separación, lo que acaba determinando también un modo de conocimiento y una ética diferentes.

³⁶⁵ TI, pág. 127: “Pero es una multiplicidad no unida en totalidad la que expresa la idea de creación *ex nihilo*... La creación *ex nihilo* rompe el sistema, pone un ser fuera de todo sistema, es decir, allí donde es posible la libertad... Lo esencial de la existencia creada consiste en su separación frente a lo infinito. Esta separación no es simplemente negación. Al realizarse como psiquismo, se abre precisamente a la idea de lo Infinito.” Es decir, Lévinas pone el fundamento de la multiplicidad en la propia creación de la nada por parte de Dios.

³⁶⁶ TI, pág. 124: “Las posiciones que acabamos de resumir contradicen el antiguo privilegio de la unidad que se afirma de Parménides a Spinoza y Hegel. La separación y la interioridad serían incomprensibles e irracionales. El conocimiento metafísico al ligar el Mismo al Otro, reflejaría, en efecto, esta caída. La metafísica se esforzaría en suprimir la separación, en unir”.

Y todo ello, conocimiento y ética, es posible porque existe un ámbito, el del gozo, en el que el “mismo” y el “Otro”, absolutamente separados, relacionados por un Deseo infinito que no llega a plenificarse jamás, se relacionan socialmente, es decir, intersubjetivamente, gozosamente, felizmente. Ese es el significado de la llamada de atención que genera el “Otro”: que el maestro, el “Otro” ponga en acto la atención del alumno, el “mismo”³⁶⁷, con el fin de situarlo un peldaño más arriba del “estar contento” del gozo, con el fin, a su vez, de que, en todo conocimiento, en toda significatividad, descubra el rastro de la interacción con el “Otro”, relación a la que se le invoca.

Por tanto, encontramos nuevamente el concepto de “estar contento”, en la gozosa y feliz interrelación entre el “mismo” y el “Otro”, que implica, como hemos visto un gozo claro, puesto que nos sentimos satisfechos de la necesidad de relación social³⁶⁸, que se acaba transformando en Deseo del “Otro”. Una relación social cada vez más rica en significación, puesto que el flujo continuo de significados que proceden de la enseñanza del maestro se proyecta, como una catarata continua de sentido en el ámbito del gozo³⁶⁹. Lo que va provocando una plenitud cada vez superior en el ser humano, es decir, una felicidad cada vez más elevada, conforme el hombre accede a la satisfacción de necesidades, que antes consideraba imposibles de plenificar, a través de la “enseñanza”, de la educación.

Y también encontramos, explícitamente, el concepto de “estar atento”, cuando, tras nuestro feliz estado de interrelación, es decir, sin carencias en cuanto a nuestra relación social, convertimos nuestra libertad en Deseo infinito, atentos a la llamada del “Otro”,

³⁶⁷TI, pág. 122: “La tematización como obra del lenguaje, como una *acción* ejercida por el Maestro sobre mí, no es una misteriosa información, sino la llamada dirigida a mi atención. La atención y el pensamiento explícito que hace posible son la conciencia misma y no afinamiento de la conciencia. Pero la atención eminentemente soberana en mí, es lo que *esencialmente* responde a una llamada. La atención es atención a algo porque es atención a alguien.”

³⁶⁸ No olvidemos que, según Lévinas, la relación intersubjetiva, que tiene lugar en la “vida cotidiana”, nos salva.

³⁶⁹ Ello significa que el progreso no está determinado por el ser, por una totalidad en la que el paradigma ideológico de una élite que domina temporalmente, se impone al resto de los seres humanos como el poderoso al débil, como el amo al esclavo. Más bien, son las necesidades de los más débiles, convertidas en sus derechos, las que deberían proponerse como motor de la vida social y del progreso.

En FS, “Los derechos humanos y los derechos del otro”, Editorial Caparrós, Colección Esprit, con la colaboración del Instituto Emmanuel Mounier, pág. 134, dice: “La ciencia y las posibilidades de la técnica son las primeras condiciones que permiten asegurar en los hechos el respeto de los derechos del hombre. *El desarrollo de la técnica gracias a la extensión del saber a través del cual la humanidad europea se encaminaba a su modernidad, es probablemente, por sí mismo, la modalidad bajo la cual el pensamiento de los derechos humanos, colocado en el centro de la conciencia de uno mismo, se amplía en su concepción y se inscribe o se exige como base de toda legislación humana que, al menos, se piensa como los derechos del hombre en su integridad, indispensable o esperada.*”

como asignados a él desde el principio de los tiempos, y somos capaces de recibir su “enseñanza”.

Así pues, en principio, como acabamos de ver, el ámbito del gozo solo es posible por la separación mencionada del “mismo” y el “Otro”. Tal hecho implica, en primer lugar, una interrelación gozosa con la exterioridad, relación social que no solo elimina el estado de infelicidad en el que se encuentra el existente en el momento de la separación, sino que le conduce, como acabamos de decir, a cotas de felicidad, de gozo, cada vez más elevadas.

Y también veremos que el prototipo esencial de tal relación es el que se da entre el maestro (el “Otro”) y el alumno (el “mismo”), en la que acaba naciendo una interioridad, es decir, a partir de la relación social, una conciencia atenta, una morada, una casa; y, en segundo lugar, como veremos, un procedimiento a través del cual tal relación se establece, la economía.

Lévinas se propone el análisis de estos últimos conceptos, que se encuentran en el plano del gozo, a partir de la página 128 de su libro *Totalidad e infinito*. Posteriormente, como hemos dicho, analizará también el gozo en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

1.4. Capítulos de *Totalidad e infinito*

1.4.1. “Interioridad y economía”

1.4.1.1. La separación como vida

1.4.1.1.1. *Intencionalidad y relación social*

Lo primero que pretende Lévinas en este apartado es diferenciar claramente entre intencionalidad y relación social. Y, respecto a ello, nos dice que “El término husserliano *intencionalidad* evoca en efecto la relación con el objeto, con lo planteado, con lo *temático*, mientras que la relación metafísica no incorpora un sujeto al objeto”³⁷⁰.

Para Lévinas, la metafísica se muestra en la relación social. Es decir, la relación social “es la experiencia”³⁷¹ por excelencia³⁷². Mientras que, a lo largo de la historia de

³⁷⁰ *TI*, pág. 128.

³⁷¹ En el sentido de experiencia en la que se da la significación.

la filosofía, se ha considerado que el conocimiento fundamental se encuentra en la tematización de lo sensible, en su objetivación y conceptualización, pretensión final del acto intencional de Husserl, sin embargo, Lévinas considera que el principal acto de conocimiento humano, el primigenio, del que parte cualquier otro acto cognoscitivo, es el que tiene lugar en la relación del “mismo” con el “Otro”, es decir en la relación social, tal como acabamos de ver en el punto anterior. La nueva metafísica, la ética, tiene su inicio en tal relación, a la que Lévinas considera el acto metafísico³⁷³ por excelencia que debe distinguirse del acto objetivante³⁷⁴.

Quiere aclarar Lévinas que su propósito no es antiintelectualista, sino que pretende, por el contrario, desarrollar el intelectualismo de la forma más rigurosa posible.

Para conseguir el propósito mencionado en la línea anterior, Lévinas se propone diferenciar entre las relaciones análogas a la trascendencia y aquellas de la trascendencia misma (relación social que establecen el “mismo” y el “Otro”).

Las primeras, se encuentran en el seno del “mismo”, y, si somos capaces de describirlas, también habremos, de alguna forma, especificado el intervalo de la separación. Porque el “mismo” es capaz de tematizar a causa de que, en él, la separación (que le mantiene a distancia del “Otro”) se manifiesta en vida interior o psiquismo.

Posteriormente, se ocupa Lévinas de intentar analizar lo que es esa vida interior.

1.4.1.1.2. Vivir de... (gozo). La noción de realización

Comienza Lévinas diciendo que “vivimos de la “buena sopa”, de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc...”³⁷⁵ Y eso de lo que vivimos no son ni representaciones ni tampoco instrumentos o utensilios al estilo del *zweig* heideggeriano. Son “objetos del gozo” o del jugar, o del “vivir de”³⁷⁶, el cual, dado que tiene su nacimiento en la separación entre el “mismo” y el “Otro”, simboliza la máxima independencia y la felicidad, que es la señal original de toda independencia.

³⁷² *TI*, pág. 128.

³⁷³ Está constituido por la relación que se establece con el “Otro”, es la *relación social*, que es el origen de la nueva metafísica, la ética. Tal acto no puede ser objetivante, es decir, no podemos convertir al “Otro” en un objeto.

³⁷⁴ Está constituido por la tematización u objetivación de lo sensible.

³⁷⁵ *TI*, pág. 129.

³⁷⁶ *TI*, pág. 153: “Vivir es jugar a pesar de la finalidad y la tensión del instinto, vivir de algo sin que este algo tenga el sentido de una meta o de un medio ontológico, simple juego o gozo de la vida... Consiste en hincar el diente a los alimentos del mundo, en aceptar el mundo como fortuna, en hacer brillar su esencia elemental.

El “vivir de” o el gozo es el ámbito o la estructura en la que nace la subjetividad. Es uno de los dos términos de la proximidad (el otro es “herida”). Este concepto nace tras la revisión de la idea de “hipóstasis”, que implicaba la imposibilidad del “Sí mismo”. Para Lévinas, gozo equivale a “vivir de”, tal como se muestra en la página 131 de *Totalidad e infinito*: “...Si el “vivir de”..., el gozo, consiste igualmente en ponerme en relación con otra cosa, esta relación no se perfila en el plano del “puro ser””. En esa misma página, también dice que

“la relación de la vida con su propia dependencia frente a las cosas, es gozo, el cual, como alegría, es independencia. Los actos de la vida no son rectos y como dirigidos hacia su finalidad. Vivimos en la conciencia de la conciencia, pero esta conciencia de la conciencia no es reflexión. No es saber, sino gozo y, como diremos más adelante, el egoísmo mismo de la vida”.

El gozo no es un estado psicológico, sino el estremecimiento mismo del yo³⁷⁷. Igualmente, el “vivir de” o el gozo implica felicidad. El gozo, como felicidad³⁷⁸, es acabamiento. La subjetividad se origina en la independencia y en la soberanía del gozo.

Por último, se va a oponer Lévinas a la analogía entre verdad y alimentos que Platón plantea en el *Fedro*, 246 e.

Considera Platón en el mencionado libro que el alma se eleva hacia la verdad consumiendo verdades. Ello es rechazado plenamente por Lévinas, para quien, antes que el plano cognoscitivo, en el que, ciertamente, la conciencia tiene como objeto alcanzar verdades, se encuentra el plano de la subjetividad, en el que el Deseo del “Otro”, en el orden metafísico o ético, es prioritario y pone en acto, posteriormente, la capacidad cognoscitiva de la conciencia.

En realidad, para Lévinas, los verdaderos alimentos no son las verdades, sino el conjunto de relaciones que el “mismo” establece en el ámbito del gozo. Ello le lleva a decir que “la consumación de los alimentos es el alimento de la vida”.³⁷⁹

³⁷⁷ *TI*, pág. 132.

³⁷⁸ En la página 129 de *TI*, Lévinas dice que la felicidad “es la señal original de toda independencia”. La independencia de la que aquí se habla es la independencia del ser. No es el hombre, por tanto, el pastor del ser (Heidegger), sino independiente de él y, por ello, capaz de gozo, de alegría, de felicidad. Más bien es el *ser* completamente dependiente del hombre.

³⁷⁹ Op. cit., pág. 133.

Así pues, la relación con lo otro y con el “Otro” es anterior a la acumulación de verdades o conocimientos. Va aquí contra el pensamiento occidental, que considera que lo esencial en el hombre es adquirir conocimientos. Lévinas piensa que lo fundamental es acumular relaciones.

La consecuencia de tal acumulación sería el gozo, la alegría, la felicidad, el “estar contento”, porque, a través de ese conjunto de relaciones, sobre todo las interacciones humanas, el hombre es capaz de superar el momento de infelicidad en el que el hombre afronta la existencia. Y no veo que Lévinas diga nada en contra de ese estado, sino, como ya vimos anteriormente, al analizar los estados de ánimo mediante los cuales el hombre afronta la existencia, sucede todo lo contrario, porque tal estado de felicidad, claramente, dicho por Lévinas, más allá del ser, es absolutamente esencial para que pueda llegar a existir una conciencia y, además, el “mismo” llegue a escuchar, como hemos visto anteriormente, la llamada de atención del “Otro”, hecho que acabará generando un psiquismo solidario, fraternal...

Ahora Lévinas nos va a explicar qué es eso a lo que llamamos alegría o felicidad.

1.4.1.1.3. Gozo e independencia

La vida en el gozo no consiste en buscar y consumir los combustibles provistos por la respiración y la alimentación, sino, si se puede decir, en consumir alimentos terrestres y celestes. La vida que es vida de algo es felicidad. La vida es afectividad y sentimiento. Vivir es gozar de la vida. La vida es originalmente felicidad, “el sufrimiento es una extinción de la felicidad, aunque no se puede decir que la felicidad sea una ausencia de sufrimiento”³⁸⁰. En esa misma página, y respecto a la relación entre gozo y necesidad, dice que...

“desde fuera, la fisiología nos enseña que la necesidad es una falta. Que el hombre pueda ser feliz de sus necesidades, indica que el plano fisiológico es trascendido en la necesidad humana, es decir, que, a partir de la necesidad, estamos fuera de las categorías del ser”.

³⁸⁰ Op. cit., pág. 134.

En definitiva, en primer lugar, nos vuelve a decir Lévinas que, en el gozo, estamos fuera del ser, y, en segundo lugar, la felicidad es la satisfacción de todas las necesidades, es acabamiento y realización, es decir, que la felicidad se encuentra en un alma satisfecha y no en un alma que ha extirpado sus necesidades. Esa última es, para Lévinas, un alma castrada. Lo que le lleva a rechazar la ataraxia.

Porque la vida es felicidad podemos decir también que la vida es personal, es decir, que la personalidad de la persona es la particularidad de la felicidad del gozo. Ello quiere decir que la felicidad no tiene un modelo único que deben vivir todos los seres humanos, lo que significaría determinar la diferencia a partir de la identidad, de la abstracción, sino que cada ser humano tiene su propia forma de ser feliz, es decir, que la diferencia no depende de ninguna identidad utópica (en el sentido que le da Ortega y Gasset) que se encuentre sobre las cabezas de los hombres, más allá del ámbito de la vida.

Dicho de otro modo, el gozo implica psiquismo, y, por tanto, la psique no sería algo único que determina lo que tiene psique y además cuida de todo aquello que no tiene psique oponiéndose a ello (tal como pensaba Platón), sino, más bien, aquello que habita en lo otro sin oponerse a ello. Es decir, que el ser humano, habitando en el mundo a través de su psique, se encuentra realizado, hasta el punto de que en el gozo de la vida alcanza la felicidad.

Respecto a la relación que establece con Platón y Kant podemos decir lo siguiente: Por un lado, Platón considera la necesidad como falta o carencia en un sentido meramente físico³⁸¹, distinguiéndola del amor que sería guía en el camino de purificación cognoscitiva del alma, incurriendo en una separación cuerpo espíritu que Lévinas, como fenomenólogo, no puede admitir. Por otro lado, del mismo modo como, en Kant, el yo nouménico precede al fenoménico, en Lévinas, el “Deseo metafísico”, la ética, es anterior a la necesidad, pero mientras que, para Kant, el yo nouménico determina al fenoménico, sin embargo en Lévinas, la intersubjetividad que es consecuencia del Deseo metafísico, no reprime la necesidad o la controla, sino que le da un sentido trascendente al considerar que no es la pura materialidad de un cuerpo

³⁸¹ En *La República*, Platón distingue entre necesidades propiamente dichas, que son limitadas, o primarias que lo serían de alimento, vestido y vivienda, y necesidades secundarias o deseos, que son ilimitadas, que lo serían de bienes que llevarían a la ambición o al lujo. (Platón, Obras completas, *La República*, o de la justicia, Editorial Aguilar, Madrid, 1990, pág. 691 (369 b/370 d)).

separado de su psique la causa de su existencia, sino la unidad corpóreo-psíquica de un ente que goza tanto de sus necesidades como de sus Deseos metafísicos, es decir, de un ente que goza de sus necesidades trascendiéndolas, y no las reprime, como en el caso de Kant, construyendo un dualismo ontológico, seguramente hijo del miedo y la ignorancia, en el que la necesidad es hija del mecanicismo y el Deseo del “Otro” levinasiano se transforma en imperativo categórico (tener en cuenta siempre el fin interior de humanidad), que procede del determinismo que impone al hombre una supuesta razón divina, que controla absolutamente la voluntad humana, que no siempre obedece tal razón a causa de la fuerza de las inclinaciones. Lo que nos lleva a la pasividad mecánica en el ámbito fenoménico y a una libertad ficticia siempre que asumamos que nuestra capacidad de deliberación es solamente el reflejo en el mundo de la actividad racional divina.

Para Lévinas, tener necesidad psicofísica de algo no es ya sufrir por algo, sino gozar de su posible plenificación. El sufrimiento llega cuando eliminamos voluntariamente nuestras necesidades o cuando sabemos que nunca serán satisfechas, como ocurre, por ejemplo, en las hambrunas ocasionadas por la especulación o por la injusta distribución de la riqueza o en regímenes políticos que restringen nuestros derechos más básicos a la educación, a una vivienda y un trabajo dignos y reprimen nuestras tendencias naturales.

En definitiva, el concepto de felicidad como satisfacción de las necesidades, comenzando por las materiales, y no como premio resultante de una vida de privaciones, ascetismo (ataraxia), diferencia a Lévinas de Platón y, sobre todo, de Kant. Para Lévinas, la posibilidad de la ética es la felicidad (primero la felicidad, después la ética), pero, para Kant, la posibilidad de la felicidad se encuentra en la ética (primero la ética, la virtud, después la felicidad).

Así pues, en Lévinas, para llegar a “estar atento”, ética, es preciso llegar a “estar contento”, gozo, felicidad.

¿Qué significado tiene que la felicidad sea anterior a la ética y no consecuencia de ella?

La primera consecuencia clara es que el mundo no tiene por qué ser un valle de lágrimas, es decir, que el hombre no tiene por qué soportar el sufrimiento sin intentar eliminarlo, como si fuese un destino ineluctable. Que el sufrimiento no es maestro de vida, sino, más bien, lo es la alegría, la felicidad. Que solamente un hombre feliz puede

ser verdaderamente un hombre. Que el sujeto no es aquel que es capaz de controlar el sufrimiento, sino aquel que busca la felicidad. El sujeto no es mejor por reprimir el placer, el gozo, la alegría, sino por buscarlos a pesar de cualquier circunstancia, sin pretender la fusión ni el dominio. El sujeto es bueno no cuando se esconde en la ataraxia, sino cuando lucha para alcanzar las condiciones necesarias para que el “Otro”, y, por tanto, él mismo, sea feliz.

1.4.1.1.4. *La necesidad y la corporalidad*

El “mismo” alcanza el gozo en la explotación de lo otro, del mundo. Tal explotación, ciertamente, comienza a partir de la necesidad, que sería el primer movimiento del “mismo”. Tal necesidad de lo otro es también dependencia que genera trabajo y economía.

Según Lévinas, cuando Platón considera ilusorios los placeres que acompañan a la satisfacción de las necesidades, está describiendo la necesidad como un menos, es decir, como algo que falta, como pobreza o privación. Sin embargo, más bien, Lévinas considera que la esencia de la necesidad se encuentra en la necesidad de rascarse cuando se tiene sensación de picor. La esencia de la necesidad se encuentra en que un ser desarraigado, separado, del mundo, sin embargo necesita alimentarse de ese mismo mundo. Es decir, que la relación, de tal ser separado, con el mundo, va a ser la necesidad. La distancia entre el ser separado y el mundo se manifiesta en necesidad. La necesidad es también el tiempo del trabajo. Tener frío, tener hambre, sed, estar desnudo, buscar abrigo, son dependencias frente al mundo que solamente tiene el ser separado. Porque tal ser, solamente sintiendo tales carencias, tales necesidades materiales, será capaz de satisfacerlas.

Es decir, que, para Lévinas, la necesidad, más que significar la dependencia del “mismo” respecto al mundo, manifiesta su independencia. Lo dice así: “Mi cuerpo no es para el sujeto solamente un modo de esclavizarse, de depender de lo que no es él, sino un modo de poseer y de trabajar, de tener tiempo, de remontar la alteridad misma de la que debo vivir”³⁸².

A partir del reconocimiento de lo que le falta, de sus necesidades, el yo puede abrirse hacia lo que no le falta, es decir, es capaz de distinguir entre lo material y lo

³⁸² *TI*, pág. 136.

espiritual, se abre al Deseo. Y siendo el Deseo de lo otro, como el “Otro”, anterior a la necesidad de lo otro, como el mundo, podemos decir que del tiempo del Deseo del “Otro” nace el tiempo de la necesidad del mundo. Así que se puede decir que “la necesidad humana reposa ya sobre el Deseo. La necesidad tiene así tiempo de convertir este *otro* en *mismo*, al trabajar.”³⁸³

Existimos como cuerpo liberado de la naturaleza, del instinto, como cuerpo, por tanto, para el que “no todo está cumplido de antemano”³⁸⁴, como cuerpo que entre la necesidad y la satisfacción tiene tiempo, es decir, como cuerpo que trabaja. “Y así, ser cuerpo es tener tiempo en medio de los hechos, ser *yo* viviendo plenamente en *lo otro*”³⁸⁵.

Esa distancia que se revela entre el “mismo” y lo otro (el mundo), tras la separación, es ambigua, porque, por una parte, elimina la seguridad de la felicidad instantánea de aquél que, unido al mundo ni siquiera tiene necesidades, sino que todo es satisfacción continua; pero, por otra parte, en medio de la fragilidad, nos concede la posibilidad de transformar el gozo en discurso entre el yo y el mundo, entre el “mismo” y lo otro, entre un sujeto y un objeto, a través del trabajo; o, lo que es lo mismo, provoca el nacimiento en el “mismo”, a partir de su relación de necesidad con lo otro, de la conciencia y el trabajo.

Por tanto, la felicidad depende de la satisfacción de las necesidades, pero eso solamente es posible mediante el trabajo realizado por el cuerpo. En eso se diferencia de Platón, para el que la satisfacción de las necesidades físicas es un hecho que retrasa la consecución de la felicidad espiritual, que sería la ausencia de necesidades.

Así pues, en primer lugar, tener necesidades corporales, sabiendo que se pueden satisfacer mediante el trabajo, implica ya ser feliz, gozar, “estar contento”. En segundo lugar, también nos dice Lévinas que es el Deseo del “Otro” primigenio, aunque fuese imposible de mantener, pero que hace posible el nacimiento del psiquismo y de la subjetividad, el que hace posible también que el cuerpo sea capaz de satisfacer sus necesidades.

³⁸³ *TI*, pág. 136.

³⁸⁴ *TI*, pág. 136.

³⁸⁵ *TI*, pág. 136.

En definitiva, el cuerpo no es una rémora para el espíritu, sino, más bien, la condición de posibilidad de la felicidad, del “estar contento”, y del “estar atento” a la llamada de atención del “Otro”.

Consecuencia de ello es que los placeres corporales, que provienen de la satisfacción de las necesidades, son un cauce para conseguir la felicidad.

1.4.1.1.5. Afectividad como ipseidad del Yo

Lévinas deja claro que fuera de la lógica se encuentra el yo. Es decir, que ese yo ni es en sí concepto, ni tampoco se define por su posibilidad de tematización. Sería concepto si fuese simplemente un solo individuo, único, porque no tendría más remedio que definirse en contraposición al anterior. Más bien, el yo es unidad, que no significa encontrarse en un ejemplar único. Si el yo fuese único, pertenecería al ámbito totalitario de la lógica, en la que todo significado está ya dado. En este caso, el significado de la individualidad estaría dado por el del concepto. Por el contrario, “la ipseidad del yo consiste en quedar fuera de la distinción de lo individual y de lo general”³⁸⁶.

La negativa a definirse a partir del concepto se manifiesta en su interioridad. El yo se encuentra “en lo de sí”, es decir, en un hábitat distinto a cualquier otro, lo que rompería cualquier totalidad que proviniese de la pretensión abstracta del concepto de eliminar cualquier diferencia, es decir, de igualarlo todo, de uniformarlo u homogeneizarlo.

El yo es, más allá de Hegel o de Heidegger, gozo, que, básicamente, es felicidad. interioridad, soledad, a la que lo otro atrae por su misterio insondable, imposible de prever, anárquico, y también por la sospecha de que todo sentido ha de venir de allí.

Rechaza entonces Lévinas el hecho de que todo lo que existe, el mundo y hasta las estructuras mismas del pensamiento humano, posean un orden que, en último término, se muestra en la lógica de su lenguaje. Rechaza que el hombre no sea más que un engranaje en la maquinaria de ese juego mecánico, cuyo último sentido escapa al entendimiento humano pero que se plasma, en Hegel, en el devenir dialéctico, y, en Heidegger, en las seguras pero imposibles de controlar, para la voluntad humana, venidas del ser. Puro totalitarismo, sometimiento del yo humano a las leyes de un destino que lo convierte en cosa.

³⁸⁶ *TI*, pág. 137.

Y tampoco la función de tal yo sería la de tematizar el mundo exterior, lo otro, porque ello eliminaría la pura interioridad de ese yo al convertirlo solamente en sujeto como hueco en el que cabe el objeto³⁸⁷. En tal caso, sujeto y objeto configurarían un todo, en el que el sujeto se definiría por el objeto y el objeto por el sujeto, así que, todo significado, en realidad, estaría ya dado por la situación, el orden, en que ambos se encuentran; siendo tal orden consecuencia de las reglas de la lógica que todo lo invade y en cuyo sentido todo significa.

Si todo esto fuese así, si todo significado estuviese ya previsto en un sentido global, ¿cuál sería la misión de la palabra? Si toda subjetividad alcanzase los mismos significados, si toda razón fuese única ¿para qué serviría el diálogo en el que las diversas razones se confrontan con el fin de encontrar un punto de acuerdo? Si solamente existiese una razón, y la razón lo fuese todo, la pluralidad no tendría sentido, ni tampoco la subjetividad, porque la interioridad, en todos, estaría forjada por las mismas reglas y los mismos significados.

La subjetividad existe porque, más allá de la lógica, más allá de la razón, más allá del ser, más allá de la totalidad, se encuentra un ente capaz de gozar en “lo de sí”, en su mundo interior, en su soledad, buscando, en la satisfacción de sus necesidades, la felicidad. El ente humano es independiente del ser por su capacidad de gozo³⁸⁸.

La base de la subjetividad humana es ese ente en soledad que persigue su plenificación no en ser colonizado por una lógica totalitaria, universal, sino en la búsqueda de la felicidad, primero mediante la satisfacción de sus necesidades, siendo la primera y principal el hambre, y, después, mediante la escucha del “Otro”, cuyo “rostro” despierta en él el deseo de alcanzar la utopía de la fraternidad, de la socialidad, siendo el camino para alcanzarla infinito, y estructurándose las diversas etapas teniendo en cuenta la pretensión del “mismo” de conseguir convertirse en el “Otro”, o de transformar el mundo de la identidad del ser en el mundo de la diferencia de más allá del ser.

Viene a decir Lévinas, por tanto, que el fondo del yo no es razón, sino afecto. Más tarde, acabará diciendo que la subjetividad, momento posterior al “Encuentro” entre el

³⁸⁷ Cabría para tal estructura el concepto de “quiasmo”, tal como lo considera Merleau-Ponty.

³⁸⁸ *TI*, pág. 137: “Se llega a ser sujeto del ser, no al asumir el ser, sino al gozar de la felicidad, por la interiorización del gozo que es también una exaltación,” por encima del ser”. El ente es “autónomo” con relación al ser. No indica una participación del ser sino la felicidad. El ente por excelencia es el hombre”.

yo y el “Otro”, es responsabilidad. “Para el yo, ser no significa ni oponerse, ni representarse, ni servirse de algo, sino gozarlo.”³⁸⁹

En conclusión, el yo está configurado por el afecto, por el gozo, porque en sí mismo es gozo, antes que por la razón. Aquí, Lévinas pone el ejemplo del yo en Kant, que no puede ser absolutamente racional, dado que, si lo fuese, se bastaría a sí mismo y no buscaría la felicidad. Sin embargo, tal yo tiene como objetivo conquistar la felicidad, motivación que no puede venir de su parte determinada completamente por la razón, sino por su naturaleza sensible, que aspira, tras la virtud, a alcanzar la felicidad.

Pero, tal hecho nos lleva más allá del racionalismo y el empirismo. Nos lleva a un mundo de interlocutores, de intersubjetividad, muy especial. En él no se busca el consenso en un espacio simétrico, sino, más bien, en un espacio asimétrico, la enseñanza.

Seguimos teniendo ante nosotros un ser que busca la independencia del gozo, del afecto, del “estar contento”, antes que la dependencia de la totalidad, de la razón, de la lógica del ser.

1.4.1.1.6. *El yo del gozo no es ni biológico ni sociológico*

En primer lugar, Lévinas nos dice que el yo del gozo no es biológico³⁹⁰.

“En la exaltación de la vida biológica la persona surge como producto de la especie o de la vida impersonal que recurre al individuo para asegurar su triunfo impersonal. La unicidad del yo, su estatuto de individuo sin concepto, desaparecería por esta *participación* en aquello que lo supera”³⁹¹.

Plantea Lévinas que si el yo fuese un producto biológico, nos encontraríamos ante la tesis de la sociobiología, según la cual, el individuo no sería otra cosa que un medio o instrumento de la vida, especie, para conseguir la supervivencia. El yo sería mero instrumento, medio, y no fin en sí mismo. Su ser vendría dado ya en el ser de la vida, es decir, en una totalidad que le incluiría a él como el universal incluye al individuo. Por eso dice que el yo se convertiría en concepto o totalidad.

³⁸⁹ *TI*, pág. 139.

³⁹⁰ En la confrontación con Searle, que vendrá más adelante, cuando intentemos analizar el significado del “decir” y lo “dicho”, veremos más claramente la posición de Lévinas.

³⁹¹ *TI*, pág. 139.

En segundo lugar, Lévinas nos dice que el yo del gozo no es sociológico.

“Si este vínculo de Mí a lo “Otro” se dejara aprehender enteramente desde fuera³⁹², suprimiría con la mirada abarcante la multiplicidad misma, formada por este vínculo. Los individuos aparecerían como participando de la totalidad: “Otro” se reduciría a un segundo ejemplar del yo, ambos englobados por el mismo concepto”³⁹³.

Pero, la relación que va de mí hacia “Otro”, que sería la actitud que mantiene una persona respecto a otra, es más fuerte que la significación formal de la conjunción en la que toda relación corre el riesgo de degradarse. Para que exista realmente pluralismo, más allá de la lógica formal, para que cada ser humano sea respetado al considerar que posee un ser imposible de descifrar, es decir, imposible de incluir en la totalidad, hecho que es consecuencia de su dignidad, es preciso que cada relación entre seres humanos sea distinta a cualquier otra, y que, cuando yo me enfrente al “Otro”, no lo considere como un alter ego, como una repetición de mí mismo, sino como alguien cuyo ser es indescifrable.

“El pluralismo supone una alteridad radical del “Otro” que yo no concibo simplemente en relación a mí, sino que afronto a partir de mi egoísmo. La alteridad del “Otro” está en él y no en relación a mí, se revela, pero es a partir de mí y no por la comparación del yo con el “Otro”, como accedo a ella”³⁹⁴.

Por último, dice Lévinas que accedo a la alteridad del “Otro”, no a partir de la reflexión acerca de ese “Otro”, es decir, a través del prejuicio o a partir de mi propia visión de las cosas, ni siquiera a partir de la visión de una comunidad, sino a través de mi relación personal con él. El “Otro” no cambia porque mi visión del mundo cambie, sino que es mi visión del mundo la que cambia cuando me relaciono con el “Otro”. Eso es lo que explica cuando dice: “Accedo a la alteridad del “Otro” a partir de la sociedad que yo mantengo con él y no al dejar esta relación para reflexionar sobre sus términos”³⁹⁵.

³⁹² Tal como considera el pensamiento sociologista

³⁹³ *TI*, pág. 140.

³⁹⁴ *TI*, pág. 140.

³⁹⁵ *TI*, pág. 140.

Inmediatamente después pone como ejemplo de tal relación a la sexualidad. “La sexualidad provee el ejemplo de esta relación, cumplida antes de ser reflexionada...”³⁹⁶.

En conclusión, Lévinas va contra el biologismo (el hombre es pura biología) y el sociologismo (el hombre es pura relación social). Es decir, va contra todo totalitarismo biológico o social.

Más allá de cualquier relación de totalidad, Lévinas pone la relación personal con el “Otro”, cuyo ejemplo paradigmático es la relación sexual³⁹⁷.

1.4.1.2. Gozo y representación

Después de decirnos que el gozo es el “modo por el que la vida se relaciona con sus contenidos”³⁹⁸, Lévinas intentará determinar si el gozo es un acto intencional semejante al de la representación. “¿Cuál es la relación entre la intencionalidad teórica del acto objetivante, como la llama Husserl, y el gozo?”³⁹⁹.

1.4.1.2.1. Representación y constitución

En primer lugar, Lévinas pretende explicar la intencionalidad objetivante. Nos dice que Husserl distingue el acto objetivante del objeto de la conciencia. Considerando que tiene primacía el acto objetivante. Algunos acusan a Husserl de intelectualismo por eso mismo, al juzgar que “el objeto de la conciencia, distinto de la conciencia, es casi un producto de la conciencia como sentido dado por ella...”⁴⁰⁰.

Según Husserl, el acto de la conciencia se distingue del objeto de la conciencia, ello lleva a los analistas, de manera apresurada, a juzgar la posición de Husserl como realista. Pero, además, es un acto completamente interior al pensamiento: “cae, a pesar de su independencia, bajo el poder del pensamiento”⁴⁰¹. Y no se trata de la ambigüedad

³⁹⁶ *TI*, pág. 140.

³⁹⁷ *TI*, pág. 140: “Accedo a la alteridad del Otro a partir de la sociedad que yo mantengo con él y no al dejar esta relación para reflexionar sobre sus términos. La sexualidad provee el ejemplo de esta relación, cumplida antes de ser reflexionada: el otro sexo es una alteridad llevada por un ser como esencia y no como reverso de su identidad, pero no podría impactar a un yo asexual”.

³⁹⁸ *Op. cit.* Pág. 141.

³⁹⁹ *Op.cit.*, pág. 141.

⁴⁰⁰ *Op.cit.*, pág. 142.

⁴⁰¹ *Op.cit.*, pág. 142.

del sensible y lo sentido en el seno de la sensación, sino que se trata de eso que llega a ser idea clara y distinta.

Dice Lévinas que en la “claridad”, el objeto se entrega al sujeto como absolutamente determinado por él, es decir que el objeto sería obra del pensamiento que lo recibe, por tanto habría idealismo. En la claridad como inteligibilidad se da un dominio del que piensa sobre lo pensado. El dominio se lleva a cabo como una donación de sentido, el objeto se reduce a “noema”, por tanto, “en la inteligibilidad de la representación, se borra la distinción entre yo y el objeto, entre interior y exterior”⁴⁰². En la inteligibilidad el “mismo” no es determinado por lo “otro”, sino que, al representarlo, desaparece. Es decir, que es el “mismo” el que determina a lo “otro”. El poder del “mismo” y su libertad se manifiesta en esa desaparición de lo “otro” en el sentido previo que el “mismo” ya le había dado en su pensamiento. De ese modo toda la dificultad de la inteligibilidad de una otredad diferente desaparece. Lo “otro” es reducido al “mismo”.

La verdad, para Husserl ya no consistiría en la determinación que lo “otro” ejerce sobre el “mismo” (que nos llevaría a una posición realista), sino en la donación de sentido que el “mismo” ejerce sobre lo “otro”. El acto de inteligibilidad, a partir del propio Descartes, sería un acto creador, de espontaneidad absoluta por parte del “mismo”. Lo que nos hace considerar que la posición de Husserl es claramente idealista, es decir, que en la interrelación entre sujeto y objeto, posición aceptada por Husserl, el sujeto, como mismo, sigue llevando la iniciativa⁴⁰³.

1.4.1.2.2. Gozo y alimento

Ya hemos hablado acerca de la diferencia entre la representación y el gozo. En la representación, lo otro y el “Otro” quedan reducidos al sentido del “mismo”, es decir, lo que se presenta a nosotros en el exterior se reduce al “noema”, a un mero polo de nuestra conciencia. En tal situación, la intencionalidad convierte tal “noema” en un producto interior del “mismo”, eliminando su independencia.

⁴⁰² Op.cit., pág. 142.

⁴⁰³ *TI*, pág. 143: “Lo llamamos Mismo porque en la representación el yo pierde precisamente su oposición a su objeto; se borra para resaltar la identidad del yo a pesar de la multiplicidad de sus objetos, es decir, resaltar precisamente el carácter inalterable del yo. Seguir siendo el mismo es representarse. El “yo pienso” es la pulsión del pensamiento razonable...”

Sin embargo, “la intencionalidad del gozo puede describirse por oposición a la intencionalidad de la representación⁴⁰⁴. Consiste en depender de la exterioridad que suspende el método trascendental incluido en la representación”⁴⁰⁵

El camino, por tanto, de la relación con lo otro y, fundamentalmente, con el “Otro”, no es el de la interioridad, sino el de la exterioridad. En ella tiene una gran importancia el cuerpo. Tal relación no es intelectual, sino vital, porque se lleva a cabo a través del cuerpo. En ella se invierte la intencionalidad del pensamiento, porque no es el sujeto, el “mismo”, quien da sentido al objeto, al “Otro”, sino que es el “Otro” quien da sentido al “mismo”.

El gozo, en el que el cuerpo es protagonista, no considera que éste sea anterior a todo y le dé sentido a todo, sino, por el contrario, el cuerpo habita en un mundo que le antecede y le condiciona. “El mundo que constituyo me alimenta y me baña”⁴⁰⁶.

En este sentido, Lévinas pone la metodología de Descartes por encima de la de Husserl. Para Descartes, lo sensible no puede ser idea clara y distinta. Los datos sensibles son colocados por él, en su relación con el cuerpo, como útiles, de manera que no todo puede ser tematizado por el pensamiento. Sin embargo, para Husserl, lo sensible, como lo inteligible, puede formar parte del “noema” y, por tanto, ser tematizado por el sujeto, es decir, por el “Mismo”. La conclusión es que, mientras que, para Descartes, existe lo otro, lo sensible, sin embargo, para Husserl, todo puede ser reducido a lo mismo.

Para Lévinas, lo que el “mismo” se representa está determinado por la existencia previa de eso que se representa. Aquello que el sujeto trae al presente ya era pasado. La exterioridad es anterior a la interioridad.

Según lo que ha quedado expresado, podemos decir que, cognoscitivamente, por un lado, en Descartes, lo otro se reduce a lo sensible. Por otro lado, para Husserl, todo se

⁴⁰⁴ Es la imagen que yo tengo en mi mente acerca de cualquier ente en el plano cognoscitivo. La representación es tematización. Esta tematización ejerce siempre violencia sobre el ente humano, precisamente porque, al tematizarlo, elimino de él su humanidad, su infinitud, que debería provocar en mí incertidumbre e intriga. Al tematizar el “rostro” sitúo en el ámbito finito de la certeza a algo que en sí mismo es infinito y, por tanto, sólo debería proyectar sobre mí incertidumbre e intriga. Es la confirmación que hace de la presencia la actividad sintética englobadora del yo trascendental. Es la identificación de la presencia en la conciencia. En la representación “la presencia se hace acontecimiento o duración de presencia... o duración a modo de presencia... El psiquismo es representación o se funda en la representación, según Husserl.” (DVI, pág.172).

⁴⁰⁵ , *TI*, pág. 146.

⁴⁰⁶ Op.cit. pág. 148.

reduce a lo mismo. Por último, en Lévinas, existe lo “otro” y, fundamentalmente, el “Otro”⁴⁰⁷.

1.4.1.2.3. *El elemento y las cosas; los utensilios*

En ese ámbito anterior al del conocimiento que es el gozo, ¿no son las cosas exteriores al hombre?

Encuentro las cosas en su medio, en el camino, en el espacio, en la calle en el aire. Este medio no es transformable en coordenadas, en números, en operaciones. Ni tampoco es posible determinarlo de tal modo que sea el “rostro” o la mano los que decidan a qué cosa van a enfrentarse en cada momento. Mientras que las cosas pueden llevarse, pueden ser poseídas, sin embargo el medio es independiente de mí, no tiene poseedor. ¿Cómo poseer la luz, la tierra, el cielo, el mar, la ciudad, etc.? Es decir, que “toda posesión se sitúa en el seno de lo que no se puede poseer, que envuelve o contiene sin poder ser contenido o envuelto. Lo llamamos lo elemental.”⁴⁰⁸.

De alguna manera, el hombre solamente puede vencer a los elementos mediante el domicilio. Porque es él quien hace posible la vida interior al permitir la propiedad o posesión de las cosas del medio, es decir, toda propiedad. El yo es así “en lo de sí”.

El elemento no tiene totalmente cara.... Le soy interior. “El hombre sólo ha vencido a los elementos al superar esta interioridad sin salida, por el domicilio que le confiere extraterritorialidad.”⁴⁰⁹ El hombre se baña en el elemento, y hacer tal cosa es estar en el

⁴⁰⁷ Respecto a la confrontación interioridad-exterioridad y a su importancia dentro de la historia de la filosofía, remito al magnífico libro de José Luis Pardo, *Las formas de la exterioridad*, Editorial Pretextos, Valencia, 1992, del cual expongo aquí lo que dice en la solapa el propio autor: “‘Exterioridad’ es un modo privilegiado de nombrar todo aquello que nos es otro, ajeno, diferente, extraño. El pensamiento occidental, en la época de su modernidad, ha definido su programa y su ideal en la forma de una apropiación, de una “interiorización” “de lo Otro que venza definitivamente el límite y se sitúe en la cima de una cultura sin exterior, de un ser que ha devorado enteramente su exterioridad. El tiempo ha sido, por su parte, la forma suprema de esta apropiación, el signo mismo de la interioridad y de la interiorización a modo de memoria del pasado o perspectiva del futuro. Y el espacio –Naturaleza, Ciudad, Cuerpo–, en consecuencia, ha servido como significante de la exterioridad, como “forma de la exterioridad”, en palabras de Kant. Hablar, pues, de *las formas de la exterioridad*, es nombrar los poros por los que el ser y el pensamiento se derraman en el espacio de modo irrecuperable, sin posibilidad de rememoración o de anticipación; y es, por ello, nombrar también una otredad, una extrañeza que no puede ser asumida ni admitida en el interior o que, cuando lo es, destruye el interior hasta borrar la posibilidad misma de una distinción dentro/fuera. Tal momento señala, desde siempre y para siempre, la hora inaugural del pensamiento”.

⁴⁰⁸ *TI*, pág. 150.

⁴⁰⁹ *TI*, pág. 150.

mundo al revés. “El elemento nos ofrece el revés de la realidad, sin origen en un ser, aunque (¿se?) ofrezca en la familiaridad -del gozo- como si estuviésemos en las entrañas del ser.”⁴¹⁰ El pensamiento no puede captar al elemento como si fuera un objeto, porque el elemento se encuentra fuera de la distinción de finito e infinito. Las cosas serían finitas, los seres humanos infinitos, pero los elementos son meras cualidades sin sustancia.

Por otra parte, los objetos de uso (“zeug”) se subordinan al gozo: el encendedor al cigarrillo que se fuma, el tenedor al alimento, la copa a los labios...”⁴¹¹. No nos hacen gozar en sí, pero ayudan a que otras cosas nos hagan gozar.

Respecto a los utensilios, se da un hecho peculiar. Tanto los meros útiles, como los nutrientes, pueden convertirse en elementos. El ser humano es capaz de gozar sin utilidad. Es decir, que no todo fin del hombre, en su relación con el utensilio, tiende a la utilidad. Y, ahora, Lévinas, está criticando la esencia del utilitarismo, según el cual se identifican placer y utilidad, es decir que todo aquello que es placentero o gozoso es útil. Existe, por tanto, como acabamos de decir, gozo, placer, sin utilidad.

También es capaz de invertir la finalidad de supervivencia biológica del instinto. Por ejemplo para los nutrientes, al convertirlos en objeto de mero gozo. La suspensión de tal finalidad tiene una cara positiva, el gozo desinteresado del juego. Ello significa que el hombre, como las morales hedonistas predicán, es capaz de separar la utilidad o el instinto o la necesidad de supervivencia, de la mera satisfacción o placer⁴¹².

En el ámbito del gozo, el hombre es egoísta, no contra los otros sino en su “reserva personal”⁴¹³. Permanece “enteramente sordo al “Otro”, fuera de toda comunicación y de todo rechazo de comunicar, sin orejas como vientre con hambre”⁴¹⁴. Es en dicho ámbito, en el que el hombre es libre, donde tiene sentido el trabajo, la habitación, la casa y la economía.

Por otra parte, “el alimento sólo puede interpretarse como utensilio en un mundo de explotación”⁴¹⁵, porque es buscado no para el gozo del hombre, sino para satisfacer meramente una necesidad.

⁴¹⁰ *TI*, pág. 151.

⁴¹¹ *Op.cit.*, pág. 152.

⁴¹² Es preciso recordar lo dicho aquí cuando hablemos del gozo erótico.

⁴¹³ *Op.cit.* pág. 153.

⁴¹⁴ *Op.cit.* pág. 153.

⁴¹⁵ *Op.cit.* pág. 153.

Vemos aquí la crítica, en un sentido humanista, marxista y religioso, que Lévinas hace a la explotación del hombre por el hombre. Tal explotación elimina la verdadera esencia del hombre, su dignidad, porque no permite que goce de las cosas en plena libertad y creatividad, sino que le rebaja a mero animal necesitado. Sin esa libertad básica, propia del gozo de vivir, del “estar contento”, el hombre nunca podrá establecer una verdadera relación con el “Otro”, es decir, no podrá alcanzar la meta del ser verdaderamente humano.

Aunque el hombre, según Lévinas tiende, de una manera natural, a la solidaridad respecto al “Otro”, sin embargo, sin libertad, tal solidaridad será imposible. Pero ello también quiere decir que, sin tener en cuenta tal meta de la solidaridad, la lucha por la liberación no tendría sentido.

En definitiva, es importante destacar lo que, en último término, expresa Lévinas: el hombre, como las morales hedonistas juzgan, es capaz de separar la utilidad o el instinto o necesidad de supervivencia de la mera satisfacción o placer⁴¹⁶. Y ello lo hace sin ningún tipo de angustia, sin miedo, sin frustración, sin complejo de culpa. Lo realiza de manera natural, en estado de gozo, es decir, en el mundo egoísta del estando contento que, como Lévinas dice, no se constituye contra los demás, sino, simplemente, a favor de uno mismo⁴¹⁷.

Ciertamente, que puede parecer extraño escuchar, dentro de la filosofía de Lévinas, tales palabras. Porque estamos habituados a escuchar otras más serias, aparentemente más rigurosas, como “estar atento”, “el-uno-para-el-otro” o “sustitución”. Pero, si entendemos realmente tales palabras es porque, antes, hemos de entender otras como elementos, gozo, placer, “estar contento”, felicidad...

Estamos habituados a escuchar en otras filosofías, en otros pensamientos, que llegamos a la ética a través de la angustia. Lo hemos escuchado, como ya hemos visto, en autores que van de Aristóteles a Heidegger. Ninguno de ellos habla del placer, del gozo, de la felicidad, como anteriores a la ética. No parece que sean, para ellos, conceptos serios, por el contrario, parecen conceptos que muestran estados no muy apreciables en el hombre, más bien casi siempre son descritos como despreciables. El

⁴¹⁶ *TI*, pág. 153, dice: “Vivir, es jugar a pesar de la finalidad y la tensión del instinto, vivir de algo sin que este algo tenga el sentido de una meta o de un medio ontológico, simple juego o gozo de la vida”.

⁴¹⁷ *TI*, pág. 153, dice: “Aquí reside la verdad permanente de las morales hedonistas: no buscar detrás de la satisfacción de la necesidad, un orden con relación al cual adquiriría valor la satisfacción, tomar por término la satisfacción que es el sentido del placer”.

propio epicureísmo, que parece que les da una relevancia superior en la vida del hombre, acaba considerando que el placer espiritual, o control del ánimo, es superior al placer físico o mero gozo. Tal separación, entre espíritu y materia, es imposible en el filósofo francés. Porque Lévinas, sin embargo, nos habla del placer, de la felicidad, que proviene de la satisfacción de necesidades, como resultado del gozo de un cuerpo animado, es decir, no de un alma sola o un cuerpo solo, sino de la conjunción indisoluble de ambos en el ya mencionado cuerpo animado, en la sensibilidad.

1.4.1.2.4. La sensibilidad

Para entender el concepto de sensibilidad en Lévinas, es preciso indicar que está más cercano del de Feuerbach que del de Kant. Ello es así porque, Feuerbach, como Lévinas, a diferencia de Hegel o el propio Kant, juzga que la sensibilidad es una capacidad que pertenece al ser humano completo, es decir, un ser en el que cuerpo y espíritu se encuentran unidos inseparablemente.⁴¹⁸ Con ello, Feuerbach pretende poner ante nosotros una nueva idea de hombre obtenida de recuperar para él los atributos que anteriormente había puesto en Dios⁴¹⁹.

⁴¹⁸ Feuerbach dice en su obra *Principios de la filosofía del futuro* (1843): “Si la vieja filosofía comenzaba con la afirmación: yo soy un ser absoluto, un ser únicamente pensante; el cuerpo no pertenece a mi ser; la nueva filosofía comienza, por el contrario con la afirmación: yo soy un ser real, sensible; el cuerpo en su totalidad es mi yo, mi propio ser. Por eso el viejo filósofo pensaba en continua contradicción y disputa con los sentidos, para rechazar las representaciones sensibles, para no contaminar los conceptos abstractos; el nuevo filósofo piensa, por el contrario, en consonancia y paz con los sentidos. La vieja filosofía concedía la verdad de la sensibilidad..., pero únicamente a escondidas conceptualmente, inconscientemente y a desgana, solo porque tenía que hacerlo; la nueva filosofía, por el contrario, reconoce la verdad de la sensibilidad con alegría, conscientemente: es la filosofía sinceramente sensible

⁴¹⁹ Luis Miguel Arroyo explica tal hecho en su trabajo “Humanismo y cristianismo, el humanismo ateo”, en la Revista de Filosofía *Themata*, nº 36 del 2006, en el que nos dice en las págs. 212 y 213: “Con la filosofía del futuro propone Feuerbach una nueva filosofía, una antropología de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*), la cual pretende él fundamentar en su particular interpretación del cristianismo. Según esta interpretación la religión «sólo es afecto, sentimiento, corazón, amor, es decir, negación, disolución de Dios en el hombre. Por eso la nueva filosofía, en tanto que negación de la teología, la cual niega la verdad del afecto religioso, es la posición de la religión. El antropoteísmo es la religión autoconsciente, la religión que se comprende a sí misma. La teología, por el contrario, niega a la religión bajo la apariencia de ponerla... En resumen, el proceso reductivo realizado por Feuerbach es el siguiente: la teología cristiana es esencialmente cristología, pero la cristología es esencialmente antropología. De ahí que la nueva filosofía que Feuerbach quiere inaugurar —la “filosofía del futuro”— pretenda ser una superación consciente de la religión teísta y la fundación de una religión del hombre (el antropoteísmo); pero una religión que rinda culto al hombre completo: del hombre que ha superado la escisión hegeliana entre el entendimiento y el sentimiento, y reconoce como humanos no sólo la razón, sino también el corazón; del hombre que reconoce la soledad y la pobreza del individualismo y descubre su ser real en la existencia comunitaria, en la unidad del Yo y el Tú, en el amor: «La nueva filosofía reposa en la verdad del amor, en la verdad del sentimiento. En el amor, en el sentimiento en general cada hombre reconoce la verdad de la nueva filosofía». «El hombre particular para sí no tiene la esencia del hombre ni en sí como ser moral, ni

Dicho esto, entendiendo que la sensibilidad, según Lévinas, es propia de un hombre cuyo cuerpo y espíritu son una misma cosa, como acabamos de decir, comenzaremos el análisis diciendo que este capítulo es esencial para el fin de entender los significados de “estar contento” y de “estar atento”. Sobre todo, hay que tener muy en cuenta la página 157⁴²⁰.

El yo, en el gozo, en su interioridad, no expresa en forma de pensamiento el mundo “egoísta” en el que existe, sino en forma de sensibilidad. La sensibilidad, que es una modalidad del gozo⁴²¹.

Por un lado, explica Lévinas que la sensibilidad no pertenece al orden del pensamiento, sino al del sentimiento, al de la afectividad. Porque las cualidades sensibles no se conocen, al modo del pensamiento, sino que se “viven”, al modo de la sensibilidad o el afecto. Lo entendemos cuando vemos el verde de las hojas de un hermoso jardín o el rojo del sol poniente. No abstraemos, en ese caso, el verde o el rojo de una totalidad infinita que no nos importa, sino que los dejamos ahí en ese momento finito que nos envuelve como elemento. A ese estado, en el que lo finito se nos muestra en sí mismo, lo llama Lévinas “estar contento”. Por eso dice:

“Los objetos me *contentan* en su finitud, sin aparecérseme sobre un fondo infinito. Lo finito sin lo infinito solo es posible como estar-contento. Lo finito como estar-contento es la sensibilidad. La sensibilidad no constituye el mundo, porque el mundo llamado sensible no tiene por función constituir una representación, sino que constituye el estar-contento de la existencia, porque su insuficiencia racional no resulta tampoco del gozo que me procura. Sentir es estar dentro, sin que el carácter condicionado –y en consecuencia, racional- sea de algún modo envuelto en la sensación. La sensibilidad esencialmente ingenua se basta en un mundo insuficiente para el pensamiento. Los objetos del mundo que, para el pensamiento se sostienen en el vacío, se despliegan para la sensibilidad –o para la vida- sobre un horizonte que oculta enteramente este vacío. La

en sí como ser pensante. La esencia del hombre reside únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que, sin embargo, no reposa sino en la realidad de la diferencia entre el Yo y el Tú”.

Espero que esta apretada exposición haya sido suficiente para mostrar el carácter ambiguo del ateísmo de Feuerbach. No es solamente un ateísmo crítico ante la religión, sino que pretende ser también un ateísmo constructivo y humanista a partir de la religión misma. En efecto, comprendido el misterio humano de la religión, ésta nos desvela, según Feuerbach, el verdadero ser del hombre, su esencia infinita. Y despojada la divinidad de sus atributos, éstos son devueltos a su legítimo dueño, el hombre.

⁴²⁰ Nos referimos, como debe estar claro, a la página 157 del libro de Lévinas *TI*.

⁴²¹ Op.cit., pág. 154.

sensibilidad toca el revés, sin preguntar por el derecho: lo que se produce precisamente en el estar-contento.⁴²²»

Por otro lado, la sensibilidad no es un momento de la representación, de la experiencia, teórica e interior, que busca el infinito, pero que no llega a alcanzarlo por una insuficiencia de poder, sino que el propio hecho del gozo se satisface con el dato, se mantiene en lo finito, se contenta, es decir, la inteligencia no realiza el vuelo de la representación, el pensamiento y el análisis. Lo que queda expresado en este texto:

“La sensibilidad no es un conocimiento teórico inferior, aunque sea ligado íntimamente a estados afectivos: en su *gnosis* la sensibilidad es gozo, se satisface con el dato, se contenta. El conocimiento sensible no debe sobrepasar la regresión al infinito, vértigo de la inteligencia; no lo intenta. Se encuentra inmediatamente en término, acaba, termina sin referirse al infinito.⁴²³”

La ausencia de pretensión representativa, cognoscitiva, lleva a Lévinas a considerar que el ser humano se encuentra en el mundo sin plantearse qué sea el mundo y si éste tiene algún fundamento. No nos preguntamos por el mundo en el que nos encontramos, no queremos justificarlo o comprenderlo a través, como ya hemos dicho, del pensamiento, sino que nos contentamos estando en él, es decir, que, en realidad, es ese mundo el que nos funda a nosotros en nuestro espontáneo e ingenuo vivir. Eso es justamente lo que mantiene Lévinas al decir:

“Esta tierra en la que me encuentro y a partir de la cual tomo los objetos sensibles o me dirijo a ellos, me basta. La tierra que me sostiene, me sostiene sin que yo me inquiete por saber qué es lo que sostiene a la tierra. Este final del mundo, universo de mi comportamiento cotidiano, esta ciudad o este barrio o esta calle en la que me muevo, este horizonte en el que vivo, me contento con el aspecto que me ofrecen, no los fundo en un sistema más vasto. Son ellos los que me fundan. Los recibo sin pensarlos. Gozo de este mundo de cosas como si fueran elementos puros, cualidades sin soporte, sin sustancia.⁴²⁴”

⁴²² *TI*, pág. 154.

⁴²³ *TI*, pág. 155.

⁴²⁴ *TI*, pág. 156.

Es preciso dejar clara la correspondencia entre “estar contento” y sensibilidad, así como entre ésta y vida. “estar contento” es vivir. Vivir sin reflexionar. Pura sensibilidad. Gozo.

La sensibilidad representa la ingenuidad del yo irreflexivo, más allá del instinto, más acá de la razón⁴²⁵. En el gozo, para el hombre las cosas le envuelven y fundamentan, están ahí, sentidas, pero no dichas, no nombradas. Se encuentran en su ser inestable y finito, más allá del concepto que las convierte en infinitas, permanentes, estables.

Ahora se pregunta Lévinas si esa cara que estamos viendo de la vida humana, la cara del gozo, no nos remite a otra cara más seria, más importante. Y Lévinas nos dice que está implícito ya en la cara del gozo aquello que, siendo más serio, llamando la atención, tarde o temprano, llegará a estar explícito. Y aquí comienza un análisis que ocupa en Lévinas el breve espacio de una página⁴²⁶, pero que, para aquel que observa en perspectiva su obra, debe ser objeto de una reflexión mucho más amplia y duradera. Nos dirá aquí Lévinas, claramente, que es preciso “estar contento” para llegar a “estar atento”, es decir, para elevarse a la trascendencia a causa de la llamada del “Otro”.

Para conseguirlo, será preciso la aparición de un maestro (el “Otro” como maestro”), que llame la atención, es decir, una relación con la exterioridad, con alguien exterior al “mismo” que le arranque del mundo de la sensibilidad en el que se encuentra centrado en sí mismo. Todo ello viene a decirlo Lévinas en estos párrafos:

“Pero la “cara de las cosas” que se ofrecen como elemento ¿no remite implícitamente a la otra cara? Implícitamente, en efecto. Y a los ojos de la razón, el “estar contento” de la sensibilidad se vuelve ridículo. Pero la sensibilidad no es una razón ciega y una locura. Está antes de la razón; lo sensible no tiene por objeto relacionarse con la totalidad en la que se cierra. La sensibilidad se desenvuelve en la separación del ser, separado e independiente.”

“(…) Pero la “cara de las cosas” que se ofrecen como elemento ¿no remite implícitamente a la otra cara? Implícitamente, en efecto.... Para pasar de lo implícito a lo explícito hace falta un maestro que llame la atención. Llamar la atención no es obra

⁴²⁵ Op.cit., pág. 157.

⁴²⁶ La página 157 de *TI*.

subsidiaria. En la atención, el yo trasciende, pero era necesaria una relación con la exterioridad del maestro para prestar atención. La explicitación supone esta trascendencia.

“(…) La limitación del estar-contento sin referencia a lo ilimitado, precede la distinción de lo finito y lo infinito, tal como se impone al pensamiento. Las descripciones de la psicología contemporánea que hacen de la sensación un islote que emerge de un fondo viscoso y oscuro del inconsciente –con relación al cual el consciente de lo sensible habría ya perdido su sinceridad- desconocen la suficiencia fundamental e irreductible de la sensibilidad, del hecho de estar en el interior de su horizonte. Sentir es precisamente contentarse sinceramente de esto que es sentido, gozar, negarse a las derivaciones inconscientes, estar sin pensamiento, es decir, sin pensamientos interiores, sin equívoco, romper con todas las implicaciones, mantenerse en su casa... Reflexionar sobre cada uno de sus actos, es ciertamente, situarlos con relación a lo infinito, pero la conciencia irreflexiva e ingenua constituye la originalidad del gozo... Gozamos del mundo antes de referirnos a sus derivaciones; respiramos, caminamos, vemos, paseamos, etc.”

Se puede entender que esta página es muy importante para el tema que nos ocupa, porque en ella se relaciona, claramente, “estar contento” con gozo y “estar atento”, a partir de la aparición del maestro, con la ética.

Por otra parte, sigue Lévinas, comparadas con el “rostro”, que es capaz de significarse⁴²⁷, las cosas no tienen perfil ni significado claro, dependen de su situación y tienen, más bien, precio porque son parte de lo elemental, riquezas, utensilios. Pero el hombre, en su estar en el mundo, en su estar en medio de los elementos, en el gozo, las orienta estéticamente y provoca el nacimiento del sentimiento artístico. Del mismo modo, el hombre transforma los instrumentos y los utensilios en juguetes y obras de arte. “El bello encendedor, el coche bello. Se engalanan con artes decorativas, se sumergen en lo bello, donde toda superación del gozo retorna al gozo”⁴²⁸.

También dice Lévinas que la sensibilidad está antes que la razón, pero que no es una locura, una razón ciega. Con ello está diciendo que la sensibilidad, el “estar contento” del gozo, tiene una misión que precede a la de la razón. Decir esto significa

⁴²⁷ *TI*, pág. 159: “El “rostro” se significa: Silueta y perfil, la cosa tiene su naturaleza de una perspectiva, permanece relativa a un punto de vista; la situación de la cosa constituye su ser”.

⁴²⁸ *Op.cit.*, pág. 159.

que el “estar contento” no es un estado inconsciente, es decir, como un pensamiento que no alcanza la conciencia, porque ello sería como introducir a la sensibilidad en el ámbito de la razón, generando la dialéctica del pensamiento consciente y la sensibilidad o “estar contento” inconsciente. Por tanto, el “estar contento” es el puro vivir consciente de tal vivir. Es habitar en el puro gozo de la vida, respirar, caminar, pasear, es decir, permanecer en una conciencia irreflexiva todavía.

En definitiva, lo más importante de este capítulo es que Lévinas nos muestra aquí el significado del “estar atento” al decir, como hemos visto, que “en la atención el yo se trasciende”. Pero, para pasar a este plano desde el gozo de la sensibilidad y el “estar contento”, “hace falta un maestro que llame la atención”. Y esa llamada de atención se realiza, es posible, a partir de la exterioridad.

Por tanto, creo que ya tenemos claras las funciones tanto del “estar contento” como del “estar atento”. “Estar contento” implica habitar en un mundo, que nos basta, mundo de gozo en el que la sensibilidad nos ofrece un primer significado de las cosas como elementos que nos pueden llevar al agrado o al placer, pero sin reflexión, sin pensamiento, sin palabras. “estar atento”, sin embargo, precisa de la presencia exterior del maestro, del “Otro”, que nos llama la atención, y que va a suscitar en nosotros, como veremos posteriormente, en los que estamos contentos, liberados de cualquier pensamiento, de cualquier prejuicio, la palabra y, posteriormente, en un momento de reflexión, el pensamiento. Todo ello quiere decir que existe un yo del gozo, es decir, que, como hemos dejado claro, existe conciencia en el “estar contento”, pero esa conciencia, satisfecha, feliz, tras atender a la llamada del maestro, pasiva, en estado de atención máxima, se va a poner, a su pesar, a las órdenes del “Otro”, generando la subjetividad humana, es decir, un ámbito de responsabilidad absoluta en el que la identidad se transformará en pluralidad. Así, de ese modo, a través del tránsito del “estar contento” al “estar atento”, podemos entender también el paso de lo finito a lo infinito.

Ahora, es preciso volver al último párrafo del texto que nos ocupaba, en el que se relacionaba gozo con arte. En ese último párrafo, encontramos la base para estudiar el gozo desde una perspectiva estética, en cuanto a la belleza y al arte, intención que ya plasmamos al principio de la tesis.

Por último, una vez que hemos analizado los textos en los que Lévinas habla del gozo, se nos muestra claramente el hecho de que es preciso “estar contento” para “estar atento”, es decir, es necesario habitar plenamente en el plano de la vida, de la

sensibilidad, del gozo, con el fin de alcanzar un estado de atención adecuado para responder a la llamada del “Otro”⁴²⁹.

1.4.1.2.5. *El formato mítico del elemento*

En primer lugar, el gozo, más acá de la representación, nos sitúa en un mundo separado del ser pero mítico. El hombre actual tiene acceso a los dos planos de existencia, pero, en el pasado, el mito era una forma de entender la existencia previa a la representación del pensamiento. En ese sentido los elementos pueden compararse con los dioses antiguos, míticos, anteriores a la aparición de la razón. Es ciertamente una forma de divinizar a los elementos decir que el hombre, como ser separado, se basta, se satisface, se contenta con los elementos. A este hecho lo compara Lévinas con el paganismo, que, ni es ateísmo, ni es verdadera trascendencia⁴³⁰.

En segundo lugar, el gozo hace frontera con el “hay”, en el que los elementos pueden prolongarse, noche en la que el ser se encuentra sin existente.

Así pues, el ámbito del gozo se encuentra separado del ser puro, el “hay”. Pero también estuvo, en algunos casos sigue estando, en su aspecto mítico, separado de la representación o el pensamiento.

Gozo es el ámbito en el que un hombre, separado del ser puro, el “hay”, vive los elementos en sí mismos, en un plano anterior a la representación, que también se encuentra a su alcance. A tal ámbito Lévinas llama mundo mítico. Pero, ya ha quedado dicho, no debemos entender el ámbito del gozo como una etapa inferior a la de la representación, sino, más bien, alternativa y necesaria, por tanto más elevada en el orden metafísico, por su abandono del poder tematizador, para alcanzar la relación de trascendencia con el “rostro”, maestro ante el que el “mismo” debe permanecer a la

⁴²⁹ Pero será preciso relacionar los textos transcritos anteriormente con otro de “DOMS” en el que se especifica que la atención, que presta el mismo al maestro, también tiene que ver con la anarquía del ser del propio maestro. He intentado expresar esa relación en el análisis del núcleo económico del gozo que desarrollaré en las conclusiones de este trabajo. Por otra parte, el texto de DOMS se encuentra en las páginas 167 y 168 de dicho libro y ha quedado recogido en la sección “Textos acerca de “estar contento” y “estar atento”, que vendrá un poco más adelante, en este mismo trabajo.

⁴³⁰ Op.cit., pág. 161: “El ser separado debe correr el riesgo del paganismo que atestigua su separación y en el que se cumple esta separación hasta el momento en que la muerte de estos dioses lo llevará al ateísmo y a la verdadera trascendencia”.

escucha, libre de prejuicios, de tematizaciones, con el fin de alcanzar su verdadera subjetividad, su verdadero sí mismo.

Pero no es nuestra intención la de explicar cómo se desarrolla ese fenómeno que Lévinas denomina de la sustitución. Pretendemos solamente situarnos ante él.

1.4.1.3. Yo y dependencia

1.4.1.3.1. *La alegría y su mañana*

Nos dice Lévinas, en principio, que el yo es felicidad, presencia en lo de sí...Pero...es gozo de otra cosa, jamás de sí⁴³¹. El yo es autóctono, es decir, arraigado en lo que no es, y sin embargo, en este arraigo, independiente y separado. Entre el yo y aquello de lo que vive no existe la misma distancia que entre el “mismo” y el “Otro”. No hay aceptación ni rechazo de aquello en lo que vivo, porque, previamente, ya había un acuerdo, el de la felicidad, el del vivir. Ese acuerdo, esa relación no aliena al yo, sino que lo mantiene⁴³². Tal acuerdo, que se muestra en la felicidad, constituye su “en lo de sí”, su morada, su habitación.

El estremecimiento en el que se muestra la felicidad del yo permite que éste no coincida consigo mismo y pueda salir del terrible anonimato del “hay”.

Según Lévinas, como ya ha quedado dicho, en este estado no existe todavía subjetividad absoluta, es decir, aquella que es capaz de hacer nacer el tiempo, completamente independiente del no-yo. Existe, sin embargo una cierta subjetividad⁴³³. Entre el yo y el no-yo existe una cierta dependencia, porque “el no-yo alimenta el gozo y el yo tiene necesidad del mundo que lo exalta”⁴³⁴. Por tanto, la libertad del gozo es limitada.

Pero, aunque la felicidad del gozo se manifiesta en la dependencia de la necesidad, sin embargo, ello no justifica rechazar el ámbito de lo sensible, el gozo del placer, como irracional, hasta el punto de considerar que dificulta la autonomía de la persona razonable⁴³⁵. No existe un yo previo al gozo. El placer y el dolor que nacen de la

⁴³¹ Op.cit., pág. 161.

⁴³² Op.cit., pág. 161.

⁴³³ *TI*, pág. 162: “El retorno de todos los modos de ser al yo, hacia la inevitable subjetividad que se constituye en la felicidad del gozo, no instauro la subjetividad absoluta, independiente del no-yo.”

⁴³⁴ *TI*, pág. 162.

⁴³⁵ Op.cit. pág. 163.

satisfacción de las necesidades, es decir, del gozo, hacen nacer al yo. Es decir, que si eliminásemos tal dolor, que proviene de la necesidad, o tal placer, que proviene de su satisfacción, impediríamos el nacimiento del yo y cortaríamos el camino hacia la subjetividad absoluta de la libertad.

Si el yo es gozo y se encuentra en el mundo en lo de sí, es decir, en su casa, no podemos decir, como Heidegger, que el hombre se encuentre abandonado en el mundo, arrojado en él (dereliction)⁴³⁶. Vemos aquí, de nuevo, la crítica de Lévinas a un existencialismo de Heidegger, ya realizada anteriormente, y que quedará ampliada en el próximo punto.

1.4.1.3.2. *El amor a la vida*

Según lo dicho, “en el origen, tenemos un ser colmado, un ciudadano del paraíso”⁴³⁷, un ser feliz. La alegría de la satisfacción es mejor que la ataraxia⁴³⁸. ¿Por qué pretender eliminar todo dolor y todo placer si aquellos que provienen de la satisfacción nos llevan hacia la alegría?

Lo que quiere decir Lévinas es que, en contra de lo que decían las antiguas escuelas éticas helenísticas, y, posteriormente, gran parte de la Filosofía occidental, así como también en contra de lo que dice el existencialismo, el hombre no está arrojado en el mundo⁴³⁹, no está abandonado, no establece una relación trágica entre él “mismo” y la satisfacción de sus necesidades. Antes bien, tal relación es de felicidad.

“La necesidad es amada, el hombre es feliz de tener necesidades”⁴⁴⁰. El dolor que precede a la satisfacción, y el placer posterior, consecuencia de ella, no pueden ser desechados, sino que confirman el gozo en el que el yo del hombre acaba naciendo. El problema se da cuando la necesidad no puede ser satisfecha, en ese caso, el pesimismo y la tragedia se entienden. Por eso, “la visión marxista mantiene aquí toda su fuerza”⁴⁴¹,

⁴³⁶ *TI*, pág. 162.

⁴³⁷ *Op.cit.*, pág. 163.

⁴³⁸ *Op.cit.*, pág. 163.

⁴³⁹ Nos remitimos aquí a la página anterior y, sobre todo, a la crítica de los existencialistas heideggerianos, realizada por Lévinas, y que hemos puesto de manifiesto en el punto 2. c. i.10. “De la soledad a la felicidad en Lévinas”, de este mismo trabajo.

⁴⁴⁰ *TI*, pág. 164.

⁴⁴¹ *TI*, pág. 164.

aun en una perspectiva diferente. El sufrimiento de la necesidad no se apacigua en la anorexia, sino en la satisfacción”⁴⁴².

El trabajo, medio a través del cual se satisface la necesidad, y, por tanto, elemento esencial para alcanzar el gozo, no es en realidad una maldición, sino más bien el medio adecuado para alcanzar la felicidad. Mas cuando el trabajo no es adecuado, cuando nos lleva al sentimiento de injusticia al no poder, a través de él, conseguir el gozo pretendido, ni podemos forjarnos, básicamente siquiera, como un yo, es decir, cuando el trabajo es alienante, en ese caso se convierte en instrumento de explotación y genera la dialéctica de la lucha de clases.

“La alienación sería el límite en el que la necesidad se impone al gozo, la condición proletaria que condena al trabajo maldito y en que la indigencia de la existencia corporal no encuentra refugio, ni ocio en su casa, es el mundo absurdo de la “Geworfenheit”⁴⁴³”⁴⁴⁴.

En definitiva, como ya hemos dicho, para Lévinas el hombre no está arrojado en la existencia a su pesar, lo que provocaría el sentimiento de angustia, sino que se encuentra en ella de manera gozosa, sumergido en medio de los elementos (tierra, aire, agua, fuego), buscando la felicidad y la alegría.

Solamente a partir de un yo nacido en el gozo es posible dar nombre a la realidad, dar sentido al ser.

Así pues, no estamos arrojados en el mundo, no somos náufragos, como venidos de un planeta o de un mundo o de una dimensión diferente. Hemos nacido aquí, en este espacio-tiempo en el que estamos adaptados y para el que estamos hechos como para el paraíso, es decir, para habitar gozosamente en este mundo. El hambre y la injusticia no son cosas propiamente humanas, no tienen su causa en algo específicamente humano, sino en la libertad mal utilizada en las relaciones sociales y en el azar. Nacemos con derecho al gozo. Todos. Tal derecho está fundado en nuestra humanidad. Si algún ser humano no lo alcanza, todos seremos responsables, es decir, todos deberíamos realizar

⁴⁴² Op.cit., pág. 164.

⁴⁴³ “Geworfenheit” es un concepto heideggeriano, un existencialista, que significa el momento estructural de la existencia humana revelado por el encontrarse previamente a toda reflexión en una situación determinada no elegida. El arrojamiento es el componente de la facticidad de la existencia.

⁴⁴⁴ Op. cit., pág. 165.

el esfuerzo necesario para eliminar tal injusticia. La historia es el ámbito temporal en el que el hombre, a través de la escucha del “Otro”, pretende alcanzar una justicia, una felicidad, un gozo, cada vez superiores, pero también configura la estructura donde medra el interés, la guerra, la violencia física, social y psíquica, el mal. No hay nadie que tenga más derecho que otro al gozo. Creerlo, nos conducirá al paraíso, no creerlo, tal vez a la destrucción absoluta, de la que el Holocausto no solo es un signo inquietante, sino que nos acusa, nos atemoriza, nos hace dudar de nuestra humanidad, pone en duda la posibilidad siquiera de llegar a hacer el bien, de ser bondadosos. Esa es la terrible advertencia de nuestro tiempo.

En conclusión, la felicidad del gozo es el fundamento de la subjetividad, por encima de la ataraxia, porque satisfacer las necesidades es el origen de la felicidad y del sujeto.

Repetimos que, como ya ha quedado claro, con la idea de gozo, con el amor a la vida, Lévinas realiza un ataque directo contra la filosofía occidental en general, pero, más particularmente, contra Platón, contra el estoicismo, contra Kant y contra el existencialismo, sobre todo heideggeriano.

1.4.1.3.3. Gozo y separación

La interioridad es el resultado de la separación del yo egoísta que se manifiesta en el gozo. Tal como dice Lévinas: “Egoísmo, gozo y sensibilidad y toda la dimensión de la interioridad –articulaciones de la separación- son necesarias para la idea de lo Infinito, para la relación con el “Otro” que se abre paso a partir del ser separado y finito”⁴⁴⁵.

Además, debemos tener en cuenta que ni el ser separado, ni el ser infinito, se producen como términos antitéticos. En la interioridad existe un ser absolutamente separado y completamente encerrado en sí mismo, de modo que no podrá establecer una relación dialéctica con el exterior que le saque de su encierro.

Pero, al mismo tiempo, es necesario que tal encierro pueda eliminarse en un momento determinado, es decir, que sea posible que exista una puerta que pueda abrirse y cerrarse. Es preciso, en definitiva, que, en medio del gozo, en medio de la

⁴⁴⁵ Op.cit., pág. 166.

complacencia meramente animal, exista la posibilidad de “una heteronomía que incite a otro destino distinto”⁴⁴⁶.

Aunque la felicidad del gozo es más fuerte que toda inquietud, sin embargo, la inquietud puede perturbarla. Aquí pone Lévinas una de las diferencias fundamentales entre lo animal y lo humano. El hombre ama tanto la vida que puede llegar al suicidio en el momento en que no puede gozar de ella en el modo como quisiera. Sin embargo, esta última posibilidad, el gozo de la vida, solamente se realiza cuando el hombre abandona el egoísmo del gozo y se convierte en un ser capaz de convivir con el “Otro”.

La puerta entreabierta que guarda el ámbito del gozo egoísta pone al descubierto la nueva dimensión en la que el ser humano será capaz de la revelación de la trascendencia o de la relación intersubjetiva, es decir, la relación con el “Otro”. Lo que quiere decir Lévinas es que solamente tras la seguridad económica que pone el trabajo en el ámbito del gozo, es posible una independencia del hombre que le hará posible retirarse de la exterioridad primitiva de la supervivencia y conseguir aquella interioridad mínima en la que se alcanza la representación, dentro del espacio-tiempo de la casa, de la morada, de la habitación. En la casa, en la morada, el hombre alcanza la dulzura o el calor de la intimidad, cuyo origen último se encuentra en el “Otro”.

Así pues, el “Otro” no se presenta como una negación del yo separado, sino introducido dentro del fenómeno de la intimidad. Por tanto, el “Otro” no representa una ruptura respecto al gozo egoísta, sino más bien como una consecuencia dulce, bien recibida, de tal gozo. No existe, en tal relación, una dialéctica de contradicción entre el “mismo” egoísta del gozo y un “Otro” completamente opuesto.

“El recibimiento del “rostro”, de entrada pacífico porque responde al Deseo inextinguible de lo Infinito y del cual la guerra sólo es una posibilidad⁴⁴⁷ – y de ninguna

⁴⁴⁶ *TI*, pág. 167.

⁴⁴⁷ No es que Lévinas esté a favor de la guerra, sino que considera que la guerra, como posibilidad de un hombre libre, indica que un ser ya no está encerrado en la totalidad, ya no actúa mecánicamente, sin responsabilidad. La guerra es una posibilidad, nunca deseada, de una voluntad gozosa y feliz. Un ser, alienado en la totalidad, que se olvida de sí mismo arropado, dormido, por la voluntad mecánica de la totalidad, del interés, puede habitar en la guerra sin saber que lo está haciendo, ni preocuparse por ello. El fundamento de la guerra, de esa violencia antropológico-social, puede estar en el plano gnoseológico. Hegel ha generado la dialéctica del amo y el esclavo, seguramente, en un sentido epistemológico. En ella encontramos la relación sujeto-objeto. El sujeto, para serlo, necesita al objeto, porque solamente por su existencia, por la existencia de lo otro, puede identificarse a sí mismo (tal como el amo lo hace con el esclavo). Y podría, en este caso, seguir proyectando sus categorías sobre la realidad, con el fin de someter al objeto a ellas, si no fuese porque, existe algo que le ofrece resistencia, un otro que se niega a ser

manera condición- se produce, de un modo original, en la dulzura del “rostro” femenino, en el que el ser separado puede recogerse y gracias al cual *habita*, y en su morada lleva a cabo la separación”⁴⁴⁸.

Tal es la primera revelación que el ser separado (habitante egoísta del gozo) recibe del “Otro”.

Como conclusión, dice Lévinas que para alcanzar la idea de lo Infinito, que se muestra en el “rostro” del “Otro”, no sólo es necesario la existencia de un ser separado, sino también el dulce ámbito de la morada, la intimidad, en la que se muestra el “rostro” femenino⁴⁴⁹.

categorizado, prejuizado, y esa negación acaba despertando en el sujeto un matiz de su deseo que le convierte en más interior que el ser mismo. Ese ser que se niega a ser categorizado, es otro sujeto. Si el sujeto, el “mismo”, fuese capaz de conseguir su propósito, si llegase a categorizarlo completamente, a crearlo, eso significaría que el “Otro” no existe, y solamente existe el “mismo”. Pero si el sujeto, el mismo, no sintiese ningún deseo de ir hacia el otro, aunque sea mediante la violencia de la categorización, en ese caso sería el mismo el que no existiría, y todo estaría compuesto por lo otro. En ninguno de los dos casos anteriores existiría violencia. En ninguno de ellos sería posible la guerra.

La guerra existe cuando existen lo mismo y lo otro. Eso es justamente lo que nos dice Lévinas en *TI*. El ser se produce como escindido en Mismo y Otro. Esa es su estructura última.

La guerra sólo es posible con el fenómeno de la aparición del “Otro”, cuando el “Otro” se convierte en fenómeno para mí. Cuando lo tengo en el “noema” de mi mente. En ese caso, cuando mi intencionalidad retorna para hablarme acerca de la imposibilidad de tematizar aquello que se me aparece como inabarcable, el interés de la esencia detiene el giro fraternal de la no tematización y lo convierte en arma contra mi semejante. Porque el otro se me aparece generalmente en medio del mundo de mi esfuerzo por sobrevivir, un ámbito en el que no rigen todavía las leyes de la razón, sino las de la mera subsistencia. Puesto que no soy capaz de reconocerlo como otro ego distinto a mí, como mi semejante diferente, permito que mis categorías se proyecten sobre él y lo tematizen, es decir, ejerzo violencia sobre él al juzgarlo a partir de mis criterios personales y sin tener en cuenta en absoluto los suyos. Es por el conato por lo que esto es así. El interés supremo de sobrevivir me domina. Ello determina que el “mismo” se encuentre bajo el poder absoluto del ser.

Violencia gnoseológica que se transforma en física. Incapacidad o imposibilidad de aceptar las categorías del “Otro”.

⁴⁴⁸ Op.cit., pág. 169.

⁴⁴⁹ El más elevado de los gozos propios de la supervivencia es el sexual, porque en él se realiza una actividad en la que, mostrándose la actitud propia del ser separado, egoísta, del gozo, también se muestra la primera actividad en la que se presenta el “rostro” del “Otro”. Es decir, que la actividad sexual es, a la vez, una actividad de gozo y de trascendencia o, al menos, en la que ésta se anuncia. Y, en la opinión de Lévinas, como veremos al final del siguiente punto, “La casa y la posesión”, no es lo femenino, como referido a tal género, lo que caracteriza tal relación, sino lo femenino como referido a lo verdaderamente humano. Porque la dulzura, la intimidad en el trato, no es propio solamente de lo femenino, sino de todo acto verdaderamente humano. La típica frase “haz el amor y no la guerra” explica la disyuntiva en la que se encuentra el ser humano, masculino o femenino, a lo largo de toda su existencia, ya sea como individuo (de carne y sangre) o como sujeto abstracto histórico (de carne y hueso). Pero, en tal disyuntiva, según Lévinas, no tiene primacía la guerra, sino, más bien, el amor, porque es el resultado último de la actividad que desarrolla el ser humano egoísta en medio del gozo.

El trabajo facilita la independencia económica y la morada. La casa, la habitación, a su vez, facilita la intimidad necesaria para el último momento de gozo en el que será posible recibir el “rostro” del “Otro”, como amigo, como íntimo, como dulce “Encuentro”, como amado, antes que como enemigo al que la guerra convierte en nuestra víctima o en nuestro verdugo.

Espero desarrollar estos conceptos cuando, posteriormente, hable de otra de las vertientes principales del gozo, o del “estar contento”, de la vida, una de las cuales es el gozo erótico.

1.4.1.4. La morada

1.4.1.4.1. La habitación

La casa es un instrumento de la habitación. Del mismo modo como se utiliza el martillo para clavar un clavo, así se utiliza la casa para la habitación. Podemos decir que la casa es necesaria para la vida del hombre, “sirve para abrigarse de la intemperie, para ocultar de los enemigos y de los inoportunos”⁴⁵⁰. Pero la casa no es el fin de la vida humana, sino simplemente la condición que hace posible un fin.

La casa da “el recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada”⁴⁵¹. Porque, aunque el hombre viene al mundo desde un dominio privado, lo *en lo de sí*, sin embargo no está arrojado en el mundo, como considera la filosofía existencialista⁴⁵². El recogimiento que nace tras la separación se hace efectivo en la morada. A través de ella, el ser humano construye el mundo de objetos que nace tras la contemplación y la representación. Tal recogimiento es en realidad la subjetividad, mana. Por tanto, dicha subjetividad, nacida de la separación, habita en una morada construida por él (casa), que le sirve para construir, a su vez, el mundo de objetos que le rodea. La casa, como morada, como habitación desde la que la subjetividad contempla y se representa el mundo, es un objeto que sirve para generar todos los demás objetos, es decir, es el instrumento del que se sirve el hombre para crear su mundo. Debe quedar claro que, para Lévinas, no es la intimidad que se consigue mediante la casa la que

Creo, particularmente, que, en lugar de *lo femenino*, deberíamos hablar de *lo amigo*, *lo amado*, como concepto que representa el ámbito dulce e íntimo, gozoso, del “Encuentro” con el “Otro”. Y también creo que mi opinión se encuentra cerca, muy cerca, como veremos posteriormente, en el análisis de la fenomenología del eros, del pensamiento de Lévinas.

⁴⁵⁰ *TI*, pág. 169.

⁴⁵¹ *Op.cit.*, pág. 170.

⁴⁵² *TI*, pág. 170: “El hombre está en el mundo como habiendo venido desde un dominio privado, desde un “en lo de sí”, al que puede retirarse en todo momento. No viene a él desde un espacio intersideral donde ya se poseería y a partir del cual debería en todo momento recomenzar un peligroso aterrizaje. Pero no se encuentra aquí brutalmente arrojado y desamparado.”

provoca el recogimiento, sino, al revés, es el recogimiento, la subjetividad humana nacida de la separación producida a través del gozo, la que engendra la intimidad suficiente, la morada, con el fin de producir todos los objetos, el mundo.

Por último, realizar una fenomenología de la casa será una labor que habrá de emprenderse en el futuro. Es preciso hablar acerca de la casa o la morada como ámbito espacial en el que el hombre habita más allá de la supervivencia, como verdadero ámbito en el que puede darse la posibilidad de la tematización y de la relación intersubjetiva⁴⁵³.

Ahora se pregunta Lévinas “cómo la habitación... hace posible el trabajo y la representación que acaban la estructura de la separación”⁴⁵⁴.

1.4.1.4.2. La habitación y lo femenino

Comienza Lévinas hablando de la naturaleza del recogimiento, como suspensión de las reacciones inmediatas que solicita el mundo, haciéndose una pregunta: “¿Cómo en el seno de una vida que es “vida de”..., que goza de elementos y que se preocupa de superar la inseguridad del gozo, podría producirse una distancia?”⁴⁵⁵

“Vivir de”..., habitación y trascendencia son categorías fundamentales que afloran tras la separación, es decir, tras la aparición del “rostro” del “Otro”, en principio en forma familiar, como mujer (amigo, amado), como *tú* y, posteriormente, como el *usted* a quien se debe el respeto absoluto de la no familiaridad.

El “vivir de” sería el modo de existir en el gozo de los elementos, inmediatamente después de la separación de la totalidad. La habitación es un modo de existir en el que todavía no se utiliza el lenguaje de las palabras (trascendencia), pero en el que se habita en la intimidad, en el recogimiento propio de la morada, dispuesto el ser humano para recibir al “Otro”. A ese “Otro” al que se recibe en la intimidad lo llama Lévinas mujer, pero esto, aunque me temo que podría ser considerado machista, sin embargo no lo es,

⁴⁵³ A este respecto es digna de mención la obra de Manuel Granell, quién en su obra *Habitar humano* dice lo siguiente: “La industria humana, su ingenio y recursos, no solo permiten sobrevivir a este ente prematuro que es el hombre condenado a luchar con el contorno material, con los otros hombres, y consigo mismo, sino que ponen en marcha la superación vital, cierto “más vivir”, mediante la creación de una auténtica “habitación” humana. Justamente, la carencia del” hábitat”, hecho fatal donde el animal está sumido sin escape, le propicia la salvación de su “pérdida de fundamento, le devuelve a sí mismo””.

⁴⁵⁴ Op.cit., pág. 171.

⁴⁵⁵ *TI*, pág. 172.

tal como explicaré más adelante, sino que es consecuencia del fenómeno de desformalización que introduce Lévinas, desde el principio de su obra, con el fin de entender mejor ciertos conceptos.

De todas formas, como ya expliqué anteriormente, es preciso encontrar un nuevo nombre, un concepto sin la connotación mencionada. En una nota anterior yo lo he llamado *amigo/a* o *amado/a*. Es decir, ese “Otro” que se recibe en la intimidad de la morada, con el que tenemos una cierta familiaridad, es lo femenino, el *amigo/a* o el *amado/a*.

Por otra parte, es preciso considerar que, en el caso de la habitación, no se recibe al “Otro” en presencia, sino en ausencia, es decir, que es la toma de conciencia de la existencia del “Otro”, aunque no se halle presente, la que determina la estructuración de la subjetividad humana, primero en “vivir de” y luego en habitación, que, precisamente es el momento en el que se recibe al “Otro” de modo familiar. Levinas dice que, en el momento de la familiaridad

“no es el *usted* del “rostro” que se revela en una dimensión, de grandeza, sino precisamente el *tú* de la familiaridad; lenguaje sin enseñanza, lenguaje silencioso, entendimiento sin palabras, expresión en el secreto. El Yo-tú en el que Buber percibe la categoría de la relación interhumana no es la relación con el interlocutor, sino con la alteridad femenina” (*amado, amigo*)⁴⁵⁶.

Por tanto, la separación se convierte en morada a través de la familiaridad. Morar no es estar arrojado en el mundo, como, repito, dirían las teorías existencialistas, sino, tras tomar conciencia de que se existe, estructurar toda la existencia con el fin de estar preparado para recibir al “Otro”. Pero, en este recibimiento, el lenguaje todavía calla.

Se establece, por tanto, en la intimidad de la morada, una nueva relación con los elementos.

1.4.1.4.3. La casa y la posesión

⁴⁵⁶ Op. cit., pág. 173.

La casa es el vestíbulo de la interioridad del ser humano. “A partir de la morada el ser separado rompe con la existencia natural”⁴⁵⁷.

“La función original de la casa no consiste en orientar el ser por la arquitectura de la edificación, en descubrir un lugar, sino en romper lo pleno del elemento, en abrir en él la utopía en la que el “yo” se recoge al habitar en lo de sí. Pero la separación no me aísla, como si fuese simplemente arrancado a estos elementos. Hace posible el trabajo y la propiedad”⁴⁵⁸.

Desde la casa, el ser separado descubre el mundo, lo mira a través de la ventana, escapando de las miradas de los demás⁴⁵⁹. En ese sentido podemos descubrir en ella una clara metáfora de la interioridad humana, inaccesible a la posibilidad de conocimiento de los otros.

Hasta ese momento, el ser separado se encontraba bañado por los elementos, sin posibilidad de controlar la realidad. En cierta medida estaba condicionado por el gozo de los elementos, aunque sin llegar a estar fusionado a ellos. Pero, a partir del momento en que accede a la interioridad que la morada posibilita, podrá, permaneciendo ya “en lo de sí”, independiente ya de los elementos, contemplar la realidad como un conjunto de cosas que serán ordenadas por la mirada del hombre.

Sin embargo, no es la mera mirada contemplativa la que el ser separado proyecta sobre la realidad, sino que es la actividad previa en la que se funda otra actividad, una relación nueva con los elementos, el trabajo, que arrancará de los elementos las cosas, es decir, que romperá la unidad de la naturaleza para transformarla en mundo. “El aplazamiento del gozo hace accesible un mundo”⁴⁶⁰.

A partir de aquí, nos dice Lévinas que tal aplazamiento no es producto de la capacidad abstractiva del ser humano, sino de algo anterior, de una estructura natural del hombre, anterior al pensamiento abstracto, que aparece, se muestra, en contacto con los elementos y que va a determinar su forma de descubrir la realidad empírica.

Es a esa relación a la que Lévinas dará la categoría de femenina, porque, en ella, el hombre no pretende apoderarse de las cosas, como en el pensamiento abstracto (al que

⁴⁵⁷ Op. cit., pág. 174.

⁴⁵⁸ Op. cit., pág. 174.

⁴⁵⁹ Metáfora de la conciencia humana.

⁴⁶⁰ Op.cit., pág. 174.

Lévinas dará el atributo de masculino), sino relacionarse con ellas, pero no de manera casi fusional, como en el gozo, sino, como mirando desde la ventana de una casa, proyectando sobre las cosas un orden que las convierte en mundo.

La dulce relación con lo femenino (*amado/a*, *amigo/a*) nos lleva a convertir los elementos en cosas que sirven como instrumentos de nuestro habitar. La relación con las cosas no es angustiosa (como en Heidegger)⁴⁶¹, sino envuelta en el dulce halo de la interrelación.

Debemos recordar que esto ocurre en un mundo en el que el hombre no ha sido alienado por la totalidad.

Así pues, nos encontramos con un hombre, el “mismo”, que, aun en el gozo, aun viviendo en la alegría del “estar contento”, es capaz de aplazar tal felicidad a través del trabajo, que solo es posible mediante la morada y la habitación. Ello posibilita que los elementos vayan transformándose en cosas que se van interiorizando sin todavía ser convertidas en conceptos. Pero estas últimas solamente son posibles por la aparición, ante el “mismo” de lo femenino, dulce encuentro que comienza a poner en juego los elementos esenciales para que llegue a darse una relación de mayor atención, la relación con el “Otro”.

Aquí, es importante tener en cuenta, como veníamos anunciando, el último párrafo escrito en este punto por Lévinas, en el que dice:

“Lo femenino ha sido recobrado en este análisis como uno de los puntos cardinales del horizonte en el que se coloca la vida interior, y la ausencia empírica del ser humano de “sexo femenino” en una morada no cambia en nada la dimensión de feminidad que permanece abierta aquí, con el recibimiento mismo de la morada”⁴⁶²

Claramente, por tanto, nos dice aquí Lévinas que el término “lo femenino” es una metáfora que viene a significar suavidad, dulzura y ternura, refiriéndose no solamente al trato de la mujer, sino también al trato del hombre, es decir, refiriéndose a la relación intersubjetiva humana. Sin embargo, esta relación con lo femenino no es todavía esa

⁴⁶¹ Como ya hemos dicho, en Heidegger tal relación es angustiosa porque el *Dasein* considera que, en la actitud inauténtica, en la “vida cotidiana”, se traiciona a sí mismo, es decir, se diluye entre las cosas intentando evitar oír la llamada que recibe, desde el fondo de sí mismo hacia sí mismo, que le invoca a volver a la actitud auténtica.

⁴⁶² *TI*, pág. 175.

relación con el “rostro” del “Otro”, sino una relación de familiaridad, en la que, a decir de Lévinas, todavía no existe una relación trascendente, sino un lenguaje sin palabras⁴⁶³. En ella, el “mismo” es capaz, como se ha dicho, de hacer nacer el mundo.

1.4.1.4.4. *Posesión y trabajo*

Como acabamos de decir, más allá de la sensibilidad del gozo no se encuentra el pensamiento abstracto, sino una interrelación con los elementos en la morada cuya interioridad posibilita el trabajo y la aparición del mundo.

Lévinas pretende distinguir los planos de gozo y morada a través del concepto de posesión. En el gozo el hombre posee, sin tomarlos, a los elementos, sin embargo, en la morada, el hombre ya alcanza una posesión que “se distingue del contenido poseído y del gozo de este contenido”⁴⁶⁴.

Para explicar el concepto de posesión, Lévinas va a relacionar una serie de conceptos: gozo, elementos, trabajo, mano, morada, sustancia y cosa.

“La posesión de las cosas que se produce gracias al trabajo desde la casa, se distingue de la relación inmediata con el no-yo del gozo y de la posesión sin adquisición de la que goza la sensibilidad que se baña en el elemento, que “posee” sin tomar”⁴⁶⁵.

Posteriormente, relaciona Lévinas la posesión con el trabajo y la mano al decir: “la posesión se realiza por la toma de posesión o el trabajo que es el destino de la mano”⁴⁶⁶. A través de la mano y el trabajo el hombre adquiere o toma posesión de las cosas, pero solamente si tiene morada, por ello, la casa es indispensable para que exista posesión. La posesión elimina el carácter de movimiento perpetuo del ser al convertirlo en cosa dentro de la morada. Ello le da a la cosa una pátina de sustancia o permanencia que en realidad no es suya sino que se la confiere precisamente el valor de poseída que le da el hombre. Debe quedar claro que tal sustancialidad es concedida a la cosa antes de ser tematizada abstractamente en el concepto.

⁴⁶³ Repetimos lo que dice en *TI*, en la pág. 173: “Pero la habitación no es todavía la trascendencia del lenguaje. El Otro que recibe en la intimidad no es el usted del “rostro” que se revela en una dimensión, de grandeza, sino precisamente el tú de la familiaridad, lenguaje sin enseñanza, lenguaje silencioso, entendimiento sin palabras, expresión en el secreto”.

⁴⁶⁴ Op. cit., pág. 176.

⁴⁶⁵ Op. cit., pág. 176.

⁴⁶⁶ Op. cit., pág. 176.

La mano aprehende y comprende la cosa porque no es un instrumento puramente de sensibilidad, de gozo, sino también de señorío, de dominación, es decir, no consume el producto del trabajo, sino que “lo guarda, lo conserva, lo posee en una casa”⁴⁶⁷

La fenomenología de la posesión solamente es posible dentro del ámbito económico que es posibilitado por la existencia de la casa (oikos) o morada. Se puede describir de este modo: la mano, haciéndose valedora de las necesidades del ser separado, proyecta la energía del trabajo sobre los elementos con el fin de adquirir o tomar posesión de las cosas. Éstas, separadas del ser en movimiento perpetuo, penetrando ya en la morada, en el mundo de valores del ser que las toma, adquieren una pátina de sustancialidad o permanencia tan duradera como el tiempo de la posesión admite. En esa otra perspectiva de la posesión que es el tener, pueden transformarse en mercancía, que vuelve a remitirlas al movimiento perpetuo, les hace perder su precaria identidad y las hace reflejarse en el dinero⁴⁶⁸.

Por último, acaba comparando Lévinas, metafísicamente, la cosa con el “Otro”. Mientras que la cosa admite la adquisición y la posesión, a través del trabajo, sin embargo, el “Otro” humano no puede soportarla, porque, en él, la posesión sería signo de violencia, que no se contenta solamente con el mandato, sino que puede llegar al asesinato.

Hemos pasado desde la posesión, sin tomar, del gozo entre los elementos, a través de su posesión como cosas por medio de la mano y el trabajo, hasta la cosa como mercancía que vuelve, teniendo precio, a la vorágine del ser en perpetuo movimiento. Tras este análisis podemos deducir que, cuando poseemos las cosas, a través del trabajo y la mano, no se puede escuchar la llamada de atención que viene del “Otro”, ni se puede “estar atento”, porque, en ambos ámbitos, nos apoderamos de las cosas, es decir, que nuestra actitud en esas situaciones es ya, aunque no sea todavía tematizadora, de señorío sobre las cosas, a las que se utiliza como instrumentos y se llega a darles un precio. Precisamente, tal actitud, que ejerce violencia lícita sobre los objetos, no es la adecuada para recibir el “rostro” del “Otro”.

⁴⁶⁷ Op. cit., pág. 179.

⁴⁶⁸ “Tener, mercancía, que se compra y vende, la cosa se revela al mercado como susceptible de permanecer, de intercambiarse y, por ello, como convertible en dinero, susceptible de dispersarse en el anonimato del dinero” (TI, pág. 180).

Más bien, solamente llegamos a estar atentos, habiendo escuchado antes la llamada de atención, en nuestra actitud gozosa, vital, feliz, entre los elementos, porque no ejercemos ninguna violencia sobre ellos, no nos apoderamos de ellos, no les damos precio. Por tanto, esa actitud gozosa, que no busca la fusión o el poder sobre las cosas, es la más adecuada para recibir, de manera absolutamente pasiva, el “rostro” del “Otro” que, como ya hemos dicho, es imposible que sea poseído, dado que ello sería signo de violencia. En esta reflexión podemos ver con claridad la teoría kantiana de la dignidad humana que se manifiesta en una de las formas del imperativo categórico: “Obra de tal moque emplees la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca sólo como un medio”. Sin embargo, es preciso tener en cuenta un matiz que da un sentido mucho más serio a este imperativo. Para Lévinas, en la actitud ética, solamente podemos tratar al “Otro” como un fin, nunca como un medio, dado que no esperamos reciprocidad. Y, Además, ese fin ha de ser un fin nunca alcanzable, un fin infinito.

Ello quiere decir que, en la interacción ética, la relación no es simétrica, sino asimétrica⁴⁶⁹, es decir, que el “Otro” no se encuentra a la misma altura que el mismo, sino por encima de él, a una distancia infinita, de manera que la relación que establecemos con él sería la misma que estableceríamos con Dios.

La bondad, fundamento último del ser humano, exige esa forma de actuar, absolutamente pasiva, propia de un ser asignado a su prójimo, propia de un alumno ante su maestro, propia de una víctima ante su verdugo. Esta última, es una gran y extraña metáfora, a partir de la cual pretende hacer comprender Lévinas la fuerza del bien y de la bondad, por medio del ejemplo del mal.

Así pues, en definitiva, solo en el gozo podremos utilizar al “Otro” como medio y fin a la vez, porque, aunque precisamos de él para satisfacer nuestras necesidades meramente eróticas, o sociales, o familiares, sin embargo, no lo violentamos, no lo instrumentalizamos, porque no existe en nosotros afán alguno de posesión.

Y, curiosamente, en el gozo, el hombre es feliz, antes siquiera de ser virtuoso en el sentido kantiano. Se deja llevar por su propia naturaleza de ser separado, gozando simplemente de los elementos, es decir, viviendo. Pero, en el propio hecho de vivir, de

⁴⁶⁹ *EI*, pág. 92: “Uno de los temas fundamentales de *TI*, (...) es que la relación intersubjetiva es una relación asimétrica. En este sentido, yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida”

ser feliz, existe ya un deseo que, de alguna manera guía los actos del hombre, el Deseo del “Otro” o “Deseo metafísico”, que ha tenido su origen en un contacto previo con el “rostro” del “Otro”, siendo tal contacto el que ha puesto en acto, tal como dijimos anteriormente, todas sus capacidades humanas, además de, por supuesto, su “Deseo metafísico”. Tal hecho, para Lévinas, es importante, porque precisamente es ese deseo lo que va a impedir que el “mismo”, abandonando la responsabilidad debida al “Otro”, se sumerja en el fluir neutro del “hay”, es decir, quede atrapado por la totalidad.

1.4.1.4.5. *El trabajo y el cuerpo, la conciencia*

Inicia este punto Lévinas criticando la teoría de Heidegger según la cuál “el mundo es el horizonte a partir del cual se presentan las cosas, como utensilios”⁴⁷⁰. Porque tal teoría ignora, en primer lugar, que, desde que existe una interioridad, una morada,

“toda manipulación de un sistema de herramientas y utensilios, todo trabajo supone una aprehensión original de las cosas, la posesión.... El mundo es posesión posible, y toda transformación del mundo por la industria es una variación del régimen de la propiedad”⁴⁷¹.

A partir de ese momento, no es el mundo el que hace posibles las cosas, sino el propio hecho de tomar una cosa, es decir, de diferenciar algo, a través de su posesión, del conjunto de los elementos todavía indiferenciado (*apeiron*).

También, en segundo lugar, la teoría intelectualista que considera que el mundo se ofrece como un espectáculo a una contemplación impasible, ignora que, antes de que ello ocurra, tras el “Encuentro” con el “Otro”, que suspende el caos del elemento, las cosas son movilizadas por la mano de un cuerpo en el recogimiento de la morada.

Sigue explicando Lévinas que el cuerpo es fundamental en el momento de la separación, porque toda separación se realiza corporalmente. El cuerpo es el ámbito en el que se generan dos movimientos, uno de interiorización, y otro de cara al exterior, el trabajo, dirigido hacia los elementos, a partir del cual pueden adquirirse las cosas.

Intentando explicar convenientemente tal situación, nos dice después Lévinas que “en el gozo paradisíaco, sin tiempo ni preocupación, la distinción entre pasividad y

⁴⁷⁰ *TI*, pág. 180.

⁴⁷¹ *TI*, pág. 180.

actividad se confunde en el agrado”⁴⁷². Tal sentimiento implica su soberanía que no es libertad absoluta ni determinación. Ni la libertad que procede del hecho de que el ente que lo produce es “causa sui”, ni del hecho de que el hombre está arrojado en el mundo (la *Geworfenheit* heideggeriana).

En el gozo, “el ser separado está separado o contento”⁴⁷³, es decir, que la propia separación es alegría. Pero no es completamente libre, posee una “libertad limitada y finita”⁴⁷⁴, porque se baña en un medio del cual recibe influencias. Es autónomo, es decir, “es a la vez un atributo de soberanía y de sumisión”⁴⁷⁵. Tal paradoja adviene al ser separado por ser cuerpo, vida corporal. Ello implica soberanía porque el cuerpo, para el ser separado, es un cuerpo propio, es decir, que es dueño de sí, pero también implica sumisión, porque el cuerpo, como entidad material, está expuesto a fuerzas físicas.

Concluye diciendo que “El pensamiento encarnado no aparece inicialmente como un pensar que actúa sobre el mundo, sino como una existencia separada que afirma su independencia en la gozosa dependencia de la necesidad”⁴⁷⁶, es decir, que hasta la dependencia de la necesidad, aunque pueda hacer sufrir, acaba siendo gozosa porque es satisfecha. En eso, en ese sufrimiento que es capaz de expulsar al ser separado del paraíso, consiste precisamente la posible traición de la necesidad corporal.

Ambos momentos, soberanía y sumisión, son propios de un ser corporal.

Respecto a esa posible traición, cuyo reflejo final sería la muerte, Lévinas nos dice que continuamente es aplazada precisamente por la existencia de la morada, que hace posible la adquisición y el trabajo, de manera que queda constantemente cubierta la necesidad.

Tal aplazamiento de la suma traición que sería la muerte, abre la dimensión del tiempo⁴⁷⁷.

⁴⁷² Este concepto nos vuelve a remitir a Kant, para el cuál existían tres sentimientos fundamentales, el de agrado, el de la belleza y el de lo sublime, siendo el sentimiento de agrado aquel que no procede de juicio alguno (del gusto). Volveremos a hablar acerca de ello posteriormente, en otro punto de esta tesis, cuando estudiemos una de las vertientes principales en las que se expresa el concepto de “estar contento”, “el gozo como belleza”.

⁴⁷³ *TI*, pág. 181.

⁴⁷⁴ *Op. cit.*, pág. 181.

⁴⁷⁵ *Op. cit.*, pág. 181.

⁴⁷⁶ *Op. cit.*, pág. 182.

⁴⁷⁷ “El gozo como cuerpo que trabaja, se mantiene en este aplazamiento primero, que abre la dimensión misma del tiempo.” (*TI*, pág. 182).

Ese aplazamiento se realiza porque el cuerpo se encuentra en la casa y trabaja, es decir, porque se relaciona con las cosas a través de una interioridad, que es la conciencia que le hace distanciarse de ellas a través del tiempo, permitiéndole dejar de ser una cosa más entre las cosas, y hasta alcanzando su propiedad.

Es decir, que la conciencia como cuerpo no se distingue del cuerpo físico en el que se encuentra, no existe dualidad⁴⁷⁸, sino que esa conciencia aflora del propio cuerpo físico en el momento en que, tras relacionarse con las cosas a través de la casa y el trabajo, consigue tiempo para distanciarse de ellas, así como para aplazar la muerte, y la libertad suficiente como para construir su propio mundo⁴⁷⁹.

Ese tiempo es posible por la existencia de una voluntad, es decir, de alguien que es capaz de querer, de iniciar un proceso causal. Tal proceso, que se manifiesta en el trabajo, se da porque alguien puede prevenir el peligro, es capaz de prever el porvenir, la causa final, o, lo que es lo mismo, tiene tiempo. Y, aquí, Lévinas se encarga de adelantarnos que ese tiempo que sirve para relacionarse con las cosas, lo ha alcanzado dicha voluntad a partir de la relación con el “Otro”, relación por excelencia, metafísica y ética.

Lo que nos quiere decir es que el ámbito del gozo solamente es posible porque un tiempo de creación, distinto al neutro del ser, ha comenzado ya a existir. Un tiempo que nace de la relación ética, en la que el “mismo”, ante el “rostro” del “Otro”, ha detenido su voluntad de poder, plasmada en la representación, para transformarla en Deseo del otro, camino infinito, momento en el que todo tiempo nace⁴⁸⁰.

Por otra parte, tal voluntad no trabaja mecánicamente, como si se tratase de una máquina que, a través de un encadenamiento continuo de causas, alcanzase la causa final. “En el caso de la máquina se puede decir con el mismo derecho que el resultado es la causa final del primer movimiento y que es el efecto de este primer movimiento”⁴⁸¹. Sin embargo el trabajo de un cuerpo que es voluntad al mismo tiempo, el movimiento de la mano que pone en marcha a la máquina, posee mucho de aleatoriedad, al no poder

⁴⁷⁸ “No existe pues dualidad: cuerpo propio y cuerpo físico que no habría que conciliar. La morada que aloja y prolonga la vida, el mundo que la vida adquiere y utiliza por el trabajo es también el mundo físico en el que el trabajo se interpreta como un juego de fuerzas anónimas”. (TI, pág. 182-183).

⁴⁷⁹ “Ser libre es construir un mundo en el que se pueda ser libre”. Lévinas, E. TI, pág. 183.

⁴⁸⁰ “Pero el tiempo que se manifiesta en el recogimiento de la morada –lo diremos más adelante– supone la relación con otro que no se ofrece al trabajo, relación con el “Otro”, con lo infinito, la metafísica.” (TI, pág. 184).

⁴⁸¹ Op.cit. pág. 184.

haber seguridad absoluta de que alcanzará el fin propuesto, es decir, que poniendo en marcha la causa eficiente se alcanzará la causa final.

Nos dice Lévinas que, en ese movimiento de la mano, del cuerpo, es fundamental el “tanteo”. En ese caso “el fin es un término que la mano busca, corriendo el riesgo de fracasar”⁴⁸².

El tanteo nos separa de cualquier forma de actuación determinista, tanto del actuar mecánico de la máquina como también de cualquier ser sin voluntad, como el animal, encadenado a su ser. Esa forma de actuar propia de un ser corporal con una voluntad capaz de querer y prever el futuro, es la que posee un ser separado, con posibilidades de elevarse más allá del ser, pero sabiendo que precisamente esa elevación o salida del ser es una aventura para la que, ciertamente, está preparado a partir de la construcción de la interioridad, fundada en la morada y en el trabajo, pero para la que, él sabe, que es preciso que permanezca absolutamente solo⁴⁸³.

Es decir, que, ahora, Lévinas pone ante nosotros a un ser que, tras el estado de contento, en el que el ser separado alcanza una cierta autonomía, es capaz de actuar libremente, autónomamente, sin determinismo alguno. Y tal hecho es demostrado mediante la descripción del movimiento de la mano, con el fin de alcanzar un fin, a partir del tanteo. Ello quiere decir que el ser humano no actúa mecánicamente, sino libremente.

Por tanto, el ser humano, partiendo de un estado de libertad, el “estar contento”, la mantiene en su actividad a través del trabajo.

Esta demostración de la libertad del “mismo” es esencial con el fin de llegar a entender que, la relación con el “Otro” no es una interacción en la que el “mismo” sea una mera máquina que acepta la ley del “Otro” y su enseñanza sin posibilidad de rechazarla. Más bien, al ser libre, autónomo, el “mismo” es capaz de responder al “Otro”, a su pesar, es decir, someterse aunque le cueste a la escucha del “Otro”, porque un impulso, un deseo irresistible, que nace de la bondad que le configura como sujeto, le lleva a hacerlo. Pero aquí, es preciso decir que hace tal cosa pudiendo no hacerla, del mismo modo como el sujeto empírico kantiano puede negarse a cumplir con su deber,

⁴⁸² Op.cit. pág. 185.

⁴⁸³ “El tanteo revela esta posición del cuerpo que a la vez se integra en el ser y permanece en sus intersticios, siempre invitado a franquear una distancia a la aventura, sosteniéndose en él completamente solo: la posición de un ser separado”. (TI, pág. 184).

que conoce a través del imperativo categórico y procede de su propia naturaleza racional, y dejarse llevar por las inclinaciones. Y la otra opción, de un sujeto que no puede cumplir con su responsabilidad, aunque la conoce y sabe que si no la cumple sería malvado, consistiría en la negación a escuchar la llamada, que podría traer como consecuencia la violencia o la guerra.

Solamente así es posible la relación ética. Por tanto, está claro lo que Lévinas repite continuamente, es preciso “estar contento”, ser autónomo en el ámbito del gozo, para llegar a “estar atento”, saberse asignado al “Otro” y dejarse llevar por el impulso de bondad absoluta que nace de la relación con el “rostro” del “Otro”. Es preciso ser autónomo previamente, para llegar a ser heterónimo. El gozo de la satisfacción de las necesidades no es incompatible, no entra en contradicción, con estar asignado al otro, sino, más bien, la libertad del gozo es absolutamente indispensable para alcanzar la actitud ética, dejarse llevar por el Deseo del “Otro”, es decir, “estar contento” es completamente necesario para “estar atento”.

1.4.1.4.6. La libertad de la representación y de la donación

Nos dice, en principio, Lévinas que “ser separado es habitar en algún lugar”⁴⁸⁴. También sabemos, por lo estudiado anteriormente al analizar el momento de la “hipóstasis”, que la separación se muestra en el nacimiento de la interioridad, es decir, en el nacimiento del psiquismo. Así pues, la separación implica nacimiento de un psiquismo que, a su vez, ha de estar situado en algún lugar, localizado, espacializado, inserto en un cuerpo.

Inmediatamente, nos dice Lévinas “¿inserción de un alma en la extensión?”⁴⁸⁵. Ese concepto, que había dejado contentos a muchos filósofos hasta ahora, para Lévinas es poco satisfactorio, porque, según él, nos “falta comprender aún la inserción del alma en la extensión del cuerpo”⁴⁸⁶. Con ello, nos expresa su objetivo: ¿Qué relación existe entre el psiquismo y el cuerpo?

⁴⁸⁴ Op. cit. pág. 186.

⁴⁸⁵ Op. cit. pág. 186.

⁴⁸⁶ Op. cit. pág. 186.

En principio, debemos tener en cuenta que “el cuerpo no llega como un accidente al alma”⁴⁸⁷. Por tanto, como ya se ha dicho, rechaza cualquier dualismo ontológico. A partir de aquí, para Lévinas, podemos plantearnos el problema de la representación,

Las dos vertientes del problema son, por un lado, considerar que la representación, función teórica que siempre se ha considerado propia del psiquismo, es anterior a la actividad vital propia, según se ha dicho siempre, del cuerpo, y que además la fundamenta (tesis puramente intelectualista, idealista). Por otro lado, también se puede considerar, que la actividad vital, propia del cuerpo, pudiera ser anterior a la teórica y, además, la fundamenta.

La primera tesis implica que, “para querer es necesario representarse previamente lo que se quiere, para desear, representarse su objetivo, para sentir, representarse el objeto del sentido o del sentimiento y para actuar representarse lo que se va a hacer”⁴⁸⁸. Lévinas contesta a esta tesis aduciendo “¿Cómo la tensión y la preocupación de una vida nacerían de la representación impasible?”

La segunda tesis, inversa a la anterior, también presenta dificultades, ¿cómo puede ser la representación, la libertad de la contemplación, un mero producto de la acción vital?

La conclusión de Lévinas es que no puede ser la representación, como actividad teórica que “es esencialmente recuerdo”⁴⁸⁹, anterior a la vida, que descansa en el gozo y el trabajo y que ya está implantada en el ser. Primero es la vida, después la representación, la teoría.

Sin embargo, la función de la representación es fundamental para que el hombre construya, en su interiorización, su morada, y deje de estar bañado por los elementos en una situación de agrado, de gozo vital, procediendo, a partir de la aventura de la mano que tantea y que posee, a permanecer exterior a esos elementos y a provocar el nacimiento del tiempo. Pero, es preciso dar todavía un paso más hasta llegar a la posibilidad de la representación. Dice Lévinas que

⁴⁸⁷ Op. cit. pág. 186.

⁴⁸⁸ Op. cit. pág. 186.

⁴⁸⁹ Op. cit. pág. 187.

“para que me pueda liberar de la posesión misma que instaura el recogimiento de la casa, para que pueda ver las cosas en ellas mismas, es decir, representármelas, negar el gozo y la posesión, es necesario que sepa *dar* lo que poseo”⁴⁹⁰.

Tanto la morada, la casa, que me separa de los elementos, y me permite tantear y poseer, así como la posibilidad de llegar a dar lo que poseo, lo consigue el “mismo” a partir de la relación con un “Otro”, absolutamente otro que, encontrándose a una distancia infinita, impide ser poseído y cuestiona el yo del “mismo”, haciendo nacer el lenguaje, y le aborda desde lo alto, es decir, le enseña como maestro⁴⁹¹.

Sigue diciéndonos Lévinas que

“el comercio con la alteridad de lo infinito no hiere como opinión. No limita un espíritu de una manera inadmisible para un filósofo. La limitación sólo se produce en una totalidad, mientras que la relación con el “Otro” hace estallar el tope de la totalidad”⁴⁹².

El Otro no es una libertad opuesta y hostil a la mía sino que se muestra “en un señorío que no conquista, sino que enseña”⁴⁹³, siendo la “enseñanza” la presencia de lo Infinito que hace saltar el círculo cerrado de la totalidad.”

Es justamente esa relación, moral, con el “Otro”, la que posibilita el nacimiento de la representación como algo libre, como algo cuya función no es de manera alguna mecánica sino que está siempre siendo cuestionada por esa previa relación del “mismo” con el “Otro”, en la que el “mismo” se ha visto obligado, precisamente, a no representar, a no ejercer violencia sobre el “Otro”.

Esa relación pacífica se manifiesta en el lenguaje. Así pues, el lenguaje no procede de la estructura lógica, manifiesta en la representación y que ejerce violencia sobre lo otro y el “Otro”, del ámbito del ser, sino de la relación pacífica que se manifiesta en el Deseo del “Otro”. Por tanto, la verdad no se encontraría en la tematización, pero tampoco en la relación de ver y tomar propia de la sensibilidad, sino en la relación, que parte del gozo, pero se convierte en “trascendencia en la que la exterioridad absoluta se

⁴⁹⁰ Op. cit. pág. 188.

⁴⁹¹ Op. cit. pág. 189: “Al cuestionamiento del yo, coextensivo de la manifestación del Otro en el “rostro”, lo llamamos lenguaje. La altura de donde viene el lenguaje la designamos por la palabra enseñanza.”

⁴⁹² Op. cit. pág. 189.

⁴⁹³ Op. cit. pág. 189.

presenta al expresarse, en un movimiento que consiste en retornar y en descifrar, en todo momento, los signos mismos que emite”⁴⁹⁴, relación intersubjetiva.

Pero tal relación solamente es posible en el mundo. Es decir, que no se da fuera del mundo, no se transforma en idolatría o santificación de aquello que se contempla, sino que la visión del “rostro”, enmarcada en el Deseo del “Otro”, se realiza dentro de una economía, o, lo que es lo mismo, inmersa en una casa en la que es posible la relación con el otro, es decir, una casa abierta en la que puede permanecer el “Otro” como huésped al que se recibe de forma, no solo respetuosa, sino amable, puesto que es una relación deseada⁴⁹⁵.

Ahora, en este momento, es preciso prestar atención a lo que nos dice Lévinas, porque es clave dentro de su pensamiento y de su intención. Sabemos que una de sus intenciones más claras es analizar el pensamiento de Heidegger y criticarlo, haciendo aflorar aquellos signos que, para el filósofo francés, le aproximan a una ideología totalitaria.

A partir de explicar que la relación con el “Otro” se manifiesta en el ámbito de una relación económica, en el interior de una casa en la que se recibe como huésped deseado al “Otro”, Lévinas va a explicar cuál es el atributo principal de esa casa.

Pues bien, dicho atributo, dice nuestro autor, no es una raíz, sino todo lo contrario, un desapego, un error⁴⁹⁶. Lo que viene a significar que la naturaleza ética, metafísica, de la relación con el otro, no puede estar fundada en algo permanente, inmutable, como, por ejemplo, la naturaleza humana, ya sea entendida de modo ontológico o biológico, como vimos anteriormente, sino en algo que muta, que cambia, como la relación social, que solo es posible si tenemos en nuestra casa un lugar donde el “Otro” pueda hospedarse y sentirse, no solo respetado, sino amado. O lo que es lo mismo, si consideramos que no es el lugar predecible, determinable, la tierra, aquello que funda la relación ética, sino algo indeterminable, fuera de todo arraigo, imposible de descifrar, como es el “rostro” del “Otro”.

Esto que acaba de decir Lévinas es una crítica al concepto de ser heideggeriano, fundado en la cultura arraigada al terruño, a la tierra natal, a la tradición, lo que acabaría

⁴⁹⁴ Op. cit. pág. 190.

⁴⁹⁵ “La “visión” del “rostro” como “rostro” es una cierta manera de hospedarse en una casa o por decirlo de una manera menos singular, una cierta forma de vida económica”, op. cit., pág. 190.

⁴⁹⁶ “La casa señalada es todo lo contrario de una raíz. Indica un desapego, un error que la ha hecho posible...”, op. cit. pág. 190.

llevándonos al etnocentrismo, (como veremos posteriormente cuando analicemos el gozo en su plano estético) ámbito en el que el “mismo” domina, conduciéndonos hacia la ley del más fuerte. Más bien, el filósofo francés, nos lleva al ámbito de un interculturalismo en el que el “Otro” presenta ante nosotros la ley del más débil.

Sigue Lévinas diciendo algo muy importante, fundamental, que es consustancial al ser separado tanto abrirse al “Otro” como cerrarse a él. No está determinado a ninguna posición previamente. En eso consiste su ser, en ser libre para optar. “El anillo de Giges simboliza la separación”⁴⁹⁷. Según la posición del anillo estamos en una situación u otra, es decir, podemos optar, nuestra actitud no es única y fija, siempre la misma.

La posibilidad de abrir o cerrar las puertas de nuestra casa y dar hospitalidad o no al “Otro”, muestra nuestra verdad absoluta: somos libres, podemos optar por la justicia o por la injusticia⁴⁹⁸.

Aquí, Lévinas realiza una pequeña variación del Mito de Giges que se encuentra en el libro de *La República*⁴⁹⁹, escrito por Platón. En este último libro, Giges puede optar por la injusticia cuando se hace invisible. Sin embargo, desde la perspectiva de Lévinas, ese mito tiene un pequeño matiz que lo diferencia del anterior. El hombre solamente puede ser egoísta cuando habita en una casa, cuando posee una interioridad que le hace invisible al mundo exterior. Actuar como Giges, en su vertiente injusta, es ya tener conciencia, significa ser hombre. Porque el egoísmo es una posibilidad radical de la existencia humana. Si no fuese posible el egoísmo no existiría la separación y estaríamos determinados por la naturaleza o por cualquier totalidad. Esta interpretación de Lévinas es distinta a la que suelen realizar los filósofos, que unifican subjetividad y conciencia, de manera que aquel que actúa mal no tiene conciencia y el que actúa de manera ética, bien, la tiene.

Para Lévinas, existe como hemos visto y veremos en mayor profundidad, tanto conciencia como subjetividad. La conciencia es la posibilidad de objetivar, cosificar a lo otro, pero también al “Otro”, mientras que la subjetividad solamente tiene una función: estar a la escucha del “Otro”. Cuando la conciencia es guiada por la subjetividad, por la palabra que viene del “Otro”, actúa de manera adecuada, pero cuando se cierra a tal

⁴⁹⁷ Op. cit., pág. 191.

⁴⁹⁸ “Giges es la condición misma del hombre, la posibilidad de la injusticia y del egoísmo radical, la posibilidad de aceptar las reglas del juego y hacer trampas.”, op. cit. pág. 191.

⁴⁹⁹ Platón, *La República*, Ediciones Aguilar, Madrid, 1990, libro segundo (III).

palabra, cuando cierra sus puertas y sus ventanas, tiene la opción de actuar de forma egoísta.

Pero aún existe una posibilidad más terrible, la de la no separación, la de no asumir la responsabilidad, la de estar apegado a la totalidad del ser, la de no tener opción, la de eliminar la humanidad. Porque, cuando actuamos según los designios de nuestra conciencia, lo hacemos sin tener en cuenta el Deseo del “Otro” y, al menos, sabemos que estamos haciendo mal, pero, cuando actuamos movidos por el mecanicismo de la totalidad⁵⁰⁰, ámbito en el que la conciencia y la subjetividad todavía no existen de forma diferenciada, en ese caso no nos planteamos la posibilidad de responsabilidad alguna respecto al “Otro”. Ésa es la opción que Platón no planteó, pero que todos conocemos hoy, después de nuestra experiencia en totalitarismos.

Así pues, la separación implica ya humanidad, aunque no implique todavía justicia.

El mal radical no estaría en no asumir la responsabilidad por el “Otro”, porque, al menos, existiría conciencia de mal, lo que ya es un bien. Más bien, estribaría en, siendo humano, no tener la opción de asumir la responsabilidad por el “Otro”. Ello nos llevaría a intentar discernir el culpable de tal posibilidad, que no puede ser aquel que, por no estar separado no tiene ni conciencia ni subjetividad, sino que tiene que ser aquel otro ser humano, o aquella circunstancia, que impide la separación, es decir, que hace invisible (¿manejando también un anillo poderoso?) al “Otro” para el “mismo”. Ello significa que el “mismo”, inmerso en la totalidad, al no asumir su carga como hombre, su responsabilidad, se encuentra, como dijimos anteriormente, en el plano del “hay”, es decir, en la esencia del ser, absolutamente neutralizado, completamente alienado, como una cosa entre las cosas, y, además, sin tener conciencia de hacer el mal⁵⁰¹.

⁵⁰⁰Se denomina así a la agrupación de las cosas y los seres humanos cuando están sometidos a las leyes del ser, es decir, cuando domina la identidad y se desprecia la diferencia por ignorancia. *TI*, pág. 48: “La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental. En ella los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas. Toman prestado un sentido a esa totalidad (sentido invisible fuera de ella)”.

⁵⁰¹ Fenómeno que se muestra en la Alemania nazi, en el año 1941, cuando Hitler toma la decisión de eliminar a todos los judíos. También se muestra en las leyes de eutanasia, en la que se plasmaba la decisión, tomada en una fecha todavía anterior, de eliminar a enfermos que representasen una carga para el estado. En ambos casos, las órdenes fueron aceptadas, casi sin excepciones, por la población responsable de llevarlas a cabo.

En el ensayo, o lección, *Judaísmo o revolución*, escrito en 1969, en el libro *DSAS* (págs. 53-54) Lévinas, pretendiendo hallar la causa del mal, como tema fundamental de la exégesis de un texto bíblico, al final de la lección, escribe este texto:

“Y a Rabí Ismael ben Rabí José le ocurrió lo mismo. Un día, el profeta Elías lo encuentra y le dice: “¿Hasta cuándo entregarás a la muerte al pueblo de nuestro Dios?”. Él responde: “¿Qué puedo hacer, es orden del rey!”. Elías le dijo: “Tu padre huyó a Asia, huye tú a Lacedemonia” Y comenta, posteriormente Lévinas: “(...) No es necesario entregar al rey los hijos de nuestro Dios. Para combatir el Mal no es preciso entrar en el camino de las violencias políticas. El orden de lo político es recusable. Siempre se puede huir a Lacedemonia. ¿Volverse hacia lo privado? ¿Retirarse? ¿Huir? ¿Dejar hacer? ¿Tiene aquí la palabra de Elías la misma plenitud de voz que en los tiempos del Mesías? Y si resuena con firmeza contra todos aquellos que no saben cuestionar las órdenes del rey, ¿tiene también autoridad para detener a “aquel que pretende escardar la viña del Señor?””.

Pongamos, en lugar de la palabra “rey”, la palabra Hitler y hagamos exégesis de tal texto. Obtengamos todas las consecuencias posibles y veremos, según creo, quién o qué es lo que obliga a Giges a no sentirse responsable de su prójimo. En la contestación encontraremos la esencia del mal absoluto, y descubriremos que, por ejemplo, Hannah Arendt, según esa interpretación, tenía razón. Ella planteaba dos teorías, en palabras de Julián Marradas, en su trabajo *La radicalidad del mal banal*, en LOGOS, Anales del Seminario de metafísica, Vol. 35 (2002): 79-103. Primera:

“La víctima del poder totalitario no puede elegir entre el bien y el mal, pues la única alternativa que le queda para evitar un mal es cometer otro: colaborar con el verdugo, para eludir su propia muerte; suicidarse, para no dañar a otros. Allí donde resulta imposible hacer el bien, la víctima acaba asumiendo la conciencia de ser un cómplice de su verdugo en su propio envilecimiento. Suprimir la frontera entre el bien y el mal, de manera que cualquier cosa pueda resultar aceptable; borrar los límites entre la verdad y la mentira, de tal modo que cualquier cosa sea creíble. Así es como intenta el sistema totalitario liquidar la conciencia del individuo como instancia última de juicio moral... El hombre nuevo que hay que fabricar es alguien que carece de personalidad jurídica, de conciencia moral y de espontaneidad vital, y se reduce a ser una pieza de un sistema –la nación, el pueblo–, que usurpa las cualidades del verdadero individuo. El hombre nuevo es una ‘pieza’, por cuanto es intercambiable y sustituible, y porque no actúa espontáneamente, sino que sólo reacciona. Es y sólo debe ser una cosa, pues sólo en cuanto tal puede ser fiablemente dominado en cada aspecto de su vida. Todos los rasgos que exceden de este concepto del hombre-cosa –es decir, todas las cualidades que definen el ideal clásico de humanidad– son *superfluas* y, en consecuencia, es normal que sean eliminadas por el sistema totalitario”.

Segunda:

“Para explicar cómo personas decentes habían acatado el nuevo sistema de normas nazi y llegado a ver como normal matar judíos por el mero hecho de serlo –es decir, por el hecho de ser diferentes de ellos, los alemanes–, puede resultar más orientador apelar a una dejación culpable de su capacidad de juzgar. Si enjuiciar una determinada acción como buena o mala implica pensarla en conexión con el punto de vista de otros, entonces para ver un mal en matar judíos hay que ser capaz de pensar la acción también desde el punto de vista del judío, lo cual implica ensanchar reflexivamente la propia identidad para dar cabida en ella a algo que inicialmente le era ajeno. Por el contrario, quien acepta como criterio que lo verdaderamente importante y decisivo en la relación entre ‘ellos’ y ‘nosotros’ lo fijamos nosotros, renuncia a emprender mediante el pensamiento aquel movimiento de ampliación de lo propio y, no viendo en el otro más que alguien extraño a él, se incapacita para ver algo malo en el hecho de destruirlo. Es esta renuncia a representarse el mundo del otro lo que Arendt descubrió en Eichmann y consideró que podía ayudar a entender, no sólo el nuevo tipo de criminal que encarnaba en cuanto cooperador activo de una política de asesinato masivo, sino también la colaboración, en formas y grados diversos, de una amplia masa de la población alemana en el mantenimiento del régimen nazi. Su noción de la banalidad del mal debe entenderse, más que como una pieza de una teoría general del mal, como un instrumento conceptual para dar cuenta del daño que puede seguirse de la

Se debe mencionar, en ese momento, la declaración de intenciones de Lévinas, en *Totalidad e infinito*, en la que nos dice que su pretensión no es hacer una ontología en la que se engloben los distintos acontecimientos empíricos, sino, más bien, centrándonos en esos acontecimientos de la existencia, descubrir la condición que los hace posibles y que no se encuentra, de ninguna manera en el ámbito ontológico, sino, como vamos a ver, a continuación, en el ámbito ético⁵⁰².

Por ello, Lévinas nos dice que la relación con el “Otro”, aunque no se produce fuera del mundo, sin embargo pone en cuestión el mundo poseído e implica decirle el mundo al “Otro”. La relación ética, la necesidad de decirle el mundo al “Otro” es la que provoca el nacimiento del lenguaje⁵⁰³, es decir, su condición, al crear un ámbito, la generalidad o universalidad de la palabra, distinto al empírico, en el que sea posible la comunicación. El lenguaje tiene la misión de comunicar mundos. A través de la universalización de lo empírico, por medio de los conceptos, no sólo transformamos el mundo empírico negándolo en cierta medida, sino que también donamos nuestro mundo al “Otro”, haciéndoselo inteligible.

Lévinas niega que la intención primordial del lenguaje sea la de expresar exteriormente algo que ya está interiorizado a través de la tematización, es decir, manifestar una función puramente cognoscitiva y ontológica. La verdadera función del lenguaje es la de establecer contacto con “Otro” comunicándole mi propio mundo, es decir, manifestar una relación ética⁵⁰⁴.

La palabra, el concepto, aunque es trabajo, no es un mero trabajo que muestra el mundo al tiempo que obtiene beneficio de él al poseerlo, sino que supera ese sentido del trabajo “por la generosidad de ofrecimiento inmediato que hace de este trabajo mismo”⁵⁰⁵.

abdicación de la facultad de juzgar. Lo que tiene de banal el mal cometido por Eichmann no está en lo que hizo, sino en por qué lo hizo”.

⁵⁰² *TI*, pág. 191: “El método practicado aquí consiste en buscar la condición de las situaciones empíricas, dejando a las propuestas llamadas empíricas, en las que se realiza la posibilidad condicionante –dejando a la *concretización*– un papel ontológico que precisa el sentido de la posibilidad fundamental, sentido invisible en esta condición.

La relación con el otro no se produce fuera del mundo, pero pone en cuestión el mundo poseído.”

⁵⁰³ “El acontecimiento ético, situado en la base de la generalización, es la intención profunda del lenguaje.” *TI*, pág. 191.

⁵⁰⁴ “El lenguaje no exterioriza una representación preexistente en mí: pone en común un mundo hasta ahora mío.” *Op. cit.*, pág. 192.

⁵⁰⁵ *Op.cit.*, pág. 192.

Tal generosidad, tal ofrecimiento de contenidos al “Otro” ha quedado, según Lévinas, oculto en el interior profundo de la función del lenguaje como instrumento útil de expresión de los acontecimientos del mundo, es decir, en la ontología.

En conclusión, que, por debajo de la función meramente expresiva, plasmadora de mundos, del lenguaje, fundándola, se trasluce un ámbito en el que el “mismo”, cuestionado, responsabilizado ante el “rostro” del “Otro”, le ofrece, gratuitamente, un mundo, por eso Lévinas acaba diciendo que “ver el “rostro” es hablar del mundo”⁵⁰⁶, pero entendiendo bien que “ver”, en ese sentido, no implica tematizar, sino relación ética, es decir, imposibilidad de hacerlo. En último término, lo que nos viene a decir Lévinas, de forma revolucionaria, es que el mundo empírico no se deduce del ser, sino, más bien al revés, es el ser el que se deduce del mundo empírico, que, a su vez está fundado en la relación ética, es decir, en el mundo ofrecido, por parte del “mismo”, al “Otro”. Ello conlleva la consecuencia de que el lenguaje no resulta de la mera expresión, a partir de la tematización, de los hechos del mundo, sino, más bien, implica un nuevo relato que, nacido a partir de las necesidades del otro, es capaz de modificar la realidad existente. No son, por tanto, los hechos los que construyen el lenguaje, sino, más bien, es el lenguaje el que crea el mundo. Pero siempre a partir del intento de satisfacer las necesidades del “Otro”.

También podemos decir que existe un hecho ético que configura todo lenguaje y ordena, o reordena, todos los demás hechos.

Así pues, nos habla Lévinas aquí del lenguaje creador, del lenguaje como instrumento transformador de la realidad.

Para que no perdamos el hilo de lo que pretendía Lévinas, considerar cómo es la inserción del psiquismo en el cuerpo, debemos decir que, según lo que nos acaba de expresar, la vida es anterior a la representación y, además, la moral anterior al conocimiento, el lenguaje anterior a la tematización y al mundo, la relación intersubjetiva, anterior a la función solipsista cognoscitiva del “mismo”. La vida, por tanto, parece ser el ámbito de la inserción del psiquismo en el cuerpo. Solo en el gozo vital, en la felicidad, en el “estar contento”, es posible comprender el nacimiento del psiquismo.

⁵⁰⁶ Op.cit., pág. 192.

1.4.1.5. El mundo de los fenómenos y la expresión

1.4.1.5.1. *La separación es una economía*

En principio, Lévinas se preocupa en aclarar que la separación no significa ocupar un espacio distinto dentro de una totalidad, sino ir más allá de esa totalidad, “estar en *algún lugar*, en la casa, ser económicamente”⁵⁰⁷. Esa situación determina el egoísmo, que, para Lévinas, es un “acontecimiento ontológico”⁵⁰⁸. La separación o desgarramiento de la totalidad solamente es posible por el egoísmo, que representa la vida, el gozo.

“El desgarramiento de una totalidad solo puede producirse por el estremecimiento del egoísmo, ni ilusorio, ni subordinado en algo a la totalidad que desgarrar. El egoísmo es la vida: vida...o gozo. El gozo abandonado a los elementos que lo **contentan** pero que lo confunden en el “ninguna parte” y lo amenazan, se aparta de ellos en una morada”⁵⁰⁹

Es decir, que solamente en una morada, situado en algún lugar, se realiza la separación plena de los elementos, de la mera satisfacción de las necesidades, penetrando, el “mismo”, en el mundo económico.

Todos los opuestos que se resumen en el gozo (bañarse en los elementos e interioridad, la estancia sobre la tierra y el tiempo y la conciencia, trabajo y posesión, en último término exterioridad e interioridad) se manifiestan en el ser corporal del hombre⁵¹⁰.

La posesión, inscrita en la existencia económica, acaba haciendo revertir sobre el “mismo” lo otro, es decir, que, a través de ella, el “mismo” no sale de sí mismo. “Su movimiento es centrípeto”⁵¹¹.

Sin embargo, existe una forma de actuar que proyecta al hombre hacia fuera, la obra, es decir, “movimiento del “Mismo” hacia lo otro que no retorna jamás al

⁵⁰⁷ Op.cit., pág. 192.

⁵⁰⁸ Op.cit., pág. 192.

⁵⁰⁹ Op.cit., pág. 192.

⁵¹⁰ Op. cit., pág. 192.

⁵¹¹ Op. cit., pág. 193.

“Mismo”⁵¹². El ser humano se exterioriza en la obra, que va surgiendo entre “los deshechos del trabajo”⁵¹³, los distintos fracasos, antes de conseguir lo que desea. Las obras acaban independizándose de su autor, “se integran en un conjunto de obras”⁵¹⁴ y hasta pueden intercambiarse a través de lo que Lévinas llama “el anonimato del dinero”⁵¹⁵.

Pero la vida interior no desaparece en el mundo de la economía. Tal hecho se muestra, según Lévinas “en la conciencia que tiene la persona de la tiranía del Estado”⁵¹⁶. Dado que el estado representa la vertiente jurídica, el ámbito en el que debe desarrollarse la justicia, tiene, por necesidad, que tratar a los individuos no como rostros sino como realizadores de obras. El propio estado, según Lévinas, realiza su esencia a través de obras. Por tanto, para él los individuos son deducidos de sus obras⁵¹⁷, nunca a partir de su “rostro”. En ello consiste la llamada tiranía del Estado, en no poder tratar éticamente al individuo, a través de la contemplación de su “rostro”, teniendo en cuenta la caridad, sino, más bien, considerar al otro, en el ámbito de la justicia, a partir de sus obras, como un mero compendio de hechos. Ello significa, en realidad, que el estado considera al individuo

“en su género y a través de las instituciones. Por consiguiente, la obra del Estado se añade, negándola de algún modo, a esta obra de responsabilidad interpersonal que toca al individuo en su unicidad y que es obra del individuo en su unicidad como responsable...”⁵¹⁸.

Sigue diciéndonos Lévinas que las obras de los hombres no nos llevan al contacto directo con el “Otro”, sino que nos lo muestran como señalado por sus obras, pero nunca ponen ante nosotros su “rostro”. “Las obras lo simbolizan”⁵¹⁹. Pero el “rostro” como signo lo simboliza de una forma freudiana: “Sólo revela al ocultar”⁵²⁰. Así pues, la obra del hombre, el trabajo, nos habla de una ausencia, no penetra en la intimidad

⁵¹² HOH, Pág.40.

⁵¹³ TI, pág. 193.

⁵¹⁴ Op. cit., pág. 193.

⁵¹⁵ Op. cit., pág. 193.

⁵¹⁶ Op. cit., pág. 193.

⁵¹⁷ Op. cit., pág. 193.

⁵¹⁸ Poirié F., *Ensayo y conversaciones* Ediciones Arena libros, Madrid, 2009, pág. 100.

⁵¹⁹ TI, pág. 194.

⁵²⁰ Op. cit., pág. 194.

humana. Según Lévinas, a esa ausencia solamente la “puede poner fin la palabra, pero separada de su espesor de producto lingüístico.”⁵²¹

1.4.1.5.2. *Obra y expresión*

Pretende Lévinas diferenciar entre el “quid” (qué) y la “quididad” (quién), con el fin de que comparemos la forma de expresarse de las cosas y del “rostro”.

Cuando nos preguntamos por la obras del hombre, qué son, (“quid”), en realidad nos estamos preguntando por una cosa, aunque, de alguna manera, de forma simbólica, el hombre se encuentre a partir de su obra, es decir, que se presenta en forma de contenido que se encuentra en un contexto determinado⁵²².

Pero cuando nos preguntamos por la “quididad”, en realidad estamos preguntándonos por alguien que “*se ha presentado ya*, sin ser un contenido. Se ha presentado como “rostro””⁵²³. Y su presentación, según Lévinas, no respondía a una pregunta, sino a un Deseo.

Aquello que comienza siendo un “quid”, pronto puede manifestarnos su “quididad” a partir de un “rostro” que no es manifestado en la actividad, pero que se manifiesta como un signo, “es decir, como un ser que se manifiesta precisamente en tanto que ausente de su manifestación: una manifestación en ausencia del ser...”⁵²⁴, o lo que es lo mismo, como un fenómeno.

El mundo simbólico del fenómeno es el ámbito de la interioridad. En él no se descubre la “quididad”, sino el “quid”. Ese mundo no se ordena con más interioridad, porque ello, según Lévinas, amplificaría los equívocos en los que los símbolos nos sumen. Tal mundo necesita, más bien, alcanzar el orden a través de la exterioridad, a partir de la que es posible alcanzar la “quididad”, es decir, un ámbito “en el que todos los simbolismos se descifran por los seres que se presentan absolutamente: que se expresan”⁵²⁵.

⁵²¹ Op. cit., pág. 194.

⁵²² Op. cit., pág. 194: “El autor de la obra, abordado a partir de la obra, sólo se presentará como contenido. Este contenido no podría desprenderse del contexto, del sistema en el que se integran las obras mismas...”

⁵²³ Op. cit., pág. 194.

⁵²⁴ Op. cit., pág. 195.

⁵²⁵ Op. cit., pág. 195.

En resumen, el “mismo”, que se nos presenta en la interioridad a través de sus obras, no es el “Absoluto”, el “Otro”, que se muestra en la exterioridad y desde ella ordena el mundo de símbolos de la interioridad.

Ese absoluto que es el hombre mismo, esa quiddidad, se alcanza en el momento en que el ser humano aborda al “Otro”, pero no tematizándole en forma de pensamiento, sino exponiéndose a su interrogación. Es decir, teniendo que responder ante él. “Como responsable me encuentro unido a mi última realidad”⁵²⁶.

En medio de esa atención extrema que el “mismo presta al “Otro”, éste no pone en acto un significado que ya existía en potencia en la interioridad humana, sino que se muestra ante nosotros como algo que excede los contenidos de mi conciencia. “Ser atento”, “estar atento” al “Otro”, “es reconocer el señorío del “Otro”... recibir de él el mandato de mandar”⁵²⁷.

En tal acto de respeto absoluto, comienza en el ser humano la presencia del infinito, y es precisamente ese hecho el que determina que alcance mi realidad última. Mi existencia como “cosa en sí” comienza con la presencia en mí de la idea de infinito”⁵²⁸.

Aquí, Lévinas aprovecha para volver a criticar a Heidegger diciendo que aquello que provoca que yo sea yo es el servicio del “Otro” y no el servicio de la muerte, porque, mientras que el “Otro” me llama a la responsabilidad, sin embargo la muerte elimina en mí toda responsabilidad posible.

En medio del gozo, en esa totalidad que el “mismo” genera, bañado por los elementos, satisfaciendo sus necesidades, en la fenomenalidad plena del “estar contento”, se muestra una exterioridad que rompe la interioridad de la conciencia porque no puede ser aceptada por ella, porque no puede ser abarcada. Tal imposibilidad de abarcar no se convierte, según Lévinas, en necesidad, es decir no puede ser satisfecha de ninguna manera. “Tal exterioridad revela pues la insuficiencia del ser separado, pero se trata de una insuficiencia sin satisfacción posible”⁵²⁹. Lo que lleva al “mismo” a Desear aquello que, no siendo objeto de necesidad, no puede satisfacerse.

Parece que Lévinas nos dice que el paso de la fenomenalidad a la cosa en sí, para el ser humano es un camino que va desde el plano de realidad del gozo, del “estar

⁵²⁶ Op. cit., pág. 196.

⁵²⁷ Op. cit., pág. 196.

⁵²⁸ Op. cit., pág. 196.

⁵²⁹ Op. cit., pág. 196.

contento”, de la satisfacción de las necesidades, hacia el plano de realidad del “estar atento” ante la presencia del “Otro”, que no tiene que ver con la necesidad sino con el deseo, con el Deseo del “Otro”, que va más allá de la pretensión de satisfacer necesidades⁵³⁰.

“El Deseo no coincide con una necesidad insatisfecha, se coloca más allá de la satisfacción o de la insatisfacción. La relación con el Otro o la idea de lo Infinito, la realiza. Gracias a esa relación el hombre retirado del elemento, recogido en una casa, se representa un mundo”⁵³¹.

Lo que quiere decir Lévinas es que el “estar contento”, la felicidad del gozo, pone al mismo frente al “Otro” sin muros, sin defensa, sin necesidad de satisfacer necesidades, sin pretensión de ejercer violencia sobre él objetivándolo en la representación o violentándolo en el concepto. Es decir, el “estar contento”, elimina la totalidad de la interioridad para que sea abierta por el infinito del “Otro”. El gozo prepara al hombre para la recepción de la exterioridad⁵³².

Por esa relación, distinguiéndose del animal, el hombre puede diferenciar entre el fenómeno y el ser (“cosa en sí”).

1.4.1.5.3. Fenómeno y ser

La epifanía, la aparición de la exterioridad, nos sitúa en el orden del Deseo, que debe regular nuestra interioridad.

“La contradicción entre la interioridad libre y la exterioridad que debería limitarla, se concilia en el hombre abierto a la enseñanza”⁵³³.

La enseñanza es un discurso en el que el maestro puede aportar al alumno lo que el alumno aún no sabe”⁵³⁴.

⁵³⁰ Op. cit., pág. 197.

⁵³¹ Op. cit., pág. 197.

⁵³² Utiliza Lévinas la metáfora del coito, procedente del ámbito de la relación erótica, con el fin de explicar del mejor modo posible la relación ética.

⁵³³ Op. cit., pág. 197.

⁵³⁴ Op. cit., pág. 197.

Aquí Lévinas pone el orden cartesiano por delante del socrático, diciendo que la mayéutica es un método en el que entran hombres, ya dispuestos al diálogo, que aceptan las reglas. Sin embargo la enseñanza, la verdadera enseñanza, “lleva el discurso lógico sin retórica, sin habladuría ni seducción y, así, sin violencia, manteniendo la interioridad de aquel que recibe”⁵³⁵.

¿Qué quiere decir esto?, pues que, por un lado, la mayéutica pone su intención en el aprendizaje de contenidos, de conocimiento, teniendo como objetivo el cambio de opinión del que acepta el diálogo. Ello le parece a Lévinas que podría dar lugar a la manipulación de la interioridad del “Otro” por medio de la retórica, la habladuría, la seducción. Por otro lado, sin embargo, la verdadera enseñanza, según un orden cartesiano, no es cognoscitiva, sino ética, de manera que respeta absolutamente la interioridad del que la recibe. Es decir, que lo que la enseñanza debe pretender es ir introduciendo la idea de infinito en las relaciones humanas, es decir, no manipular, respetando a los individuos, manteniendo incólume su mundo interior, su libertad, pero procurando que sea capaz de relacionarse en el exterior y “que no tome su interioridad por la totalidad del ser”⁵³⁶. Lo que nos lleva a pensar en que la verdadera “enseñanza”, para Lévinas, consiste en transmitir la necesidad del respeto absoluto, infinito, a la interioridad de cada cual, procurando que tanto el maestro como el alumno sean capaces de mantener su libertad, en una relación intersubjetiva, cuyo núcleo debe ser la escucha del “Otro”, liberada de prejuicios, completamente desinteresada, es decir, el respeto absoluto, que debe ser la base de la sociedad humana, y que debería regular el plano, condicionado por el interés, de la economía y del trabajo⁵³⁷.

En último término, ello implica que el orden de lo Infinito, orden cartesiano, transmitido al hombre a partir de la exterioridad (orden levinasiano más allá del cartesiano) regule nuestra vida, que debe ser gozosa (debido a la seguridad de que podemos satisfacer nuestras necesidades), en el ámbito del trabajo y la economía.

Por último, para que comprendamos cómo se da la comunicación en la que el “mismo” es capaz de expresar la palabra del “Otro”, es decir el núcleo de la enseñanza,

⁵³⁵ Op. cit., pág. 197.

⁵³⁶ Op. cit., pág. 197.

⁵³⁷ “La distancia y la interioridad permanecen enteras en la recuperación de la relación y cuando el alma se abre en la maravilla de la enseñanza, la transitividad de la enseñanza no es ni menos ni más auténtica que la libertad del alumno y del maestro, aunque por eso, el ser separado sale del plano de la economía y del trabajo”. Op. cit., pág. 198.

Lévinas se encarga de hacernos entender el sentido que él da a los conceptos de fenómeno y cosa en sí, con el fin de mostrarnos la función de la palabra al relacionarnos el mundo del fenómeno con el mundo del verdadero ser, el de la cosa en sí, haciéndonos ver que “ser en sí es expresarse, es decir, servir ya al “Otro”⁵³⁸.

Nos vuelve a repetir Lévinas lo que nos dijo en el punto anterior, el hombre, como interioridad, como el “mismo”, se muestra a través de sus obras fenoménicamente. En síntesis, “el fenómeno es el ser que aparece, aunque sigue estando ausente”⁵³⁹.

Posteriormente nos dice que “el ser, la cosa en sí, no es, con relación al fenómeno, lo oculto”. Aclaración que sirve para distinguir el concepto de cosa en sí para Lévinas del concepto de cosa en sí, como noumenon, como lo que se oculta en el fenómeno, en Kant.

Enseguida nos dice que la presencia de la cosa en sí se presenta en su palabra. Es decir, que la verdad de la cosa en sí no se desvela, sino que se expresa en la palabra. Tal hecho se da en la presencia de un “rostro” que apela y que enseña, es decir que conduce a la relación ética.

Inmediatamente después va a diferenciar los distintos modos de representar el ser, a través de la expresión, en el ámbito fenoménico y en el del verdadero ser o cosa en sí.

Nos dirá que “la expresión no manifiesta la presencia del ser al remontar del signo al significado (eso atañería al ámbito fenoménico). Presenta el significante.”⁵⁴⁰

El significante es aquel que dona el signo, el que se expresa. Por tanto, es preciso que haya antes una relación entre significantes para que, como dice Lévinas, “el signo pueda aparecer como signo”⁵⁴¹. “El significante, pues, debe presentarse ante todo signo, por sí mismo: presentar un “rostro”.”⁵⁴²

“La palabra no se muestra como una obra más que va del signo al significante y al significado. Desbloquea lo que todo signo cierra en el momento mismo en que abre el paso que conduce al significado, haciendo *asistir* al significante a esta manifestación del significado.”⁵⁴³

⁵³⁸ Op. cit., pág. 200.

⁵³⁹ Op. cit., pág. 198.

⁵⁴⁰ Op. cit., pág. 199.

⁵⁴¹ Op. cit., pág. 199.

⁵⁴² Op. cit., pág. 199.

⁵⁴³ Op. cit., pág. 199.

El lenguaje descifra los símbolos. La palabra significa como actividad y como producto. Como actividad, significa como una obra cualquiera, es decir, como los muebles o los utensilios, pero como producto muestra la fuente inagotable de todo desciframiento, al ser capaz de expresarse, es decir, muestra la presencia o mi asistencia a mí mismo. Por tanto, el lenguaje, que nos relaciona con otro, nos lleva a una existencia superior a la de la interioridad de la mera fenomenalidad.

Aquí dice Lévinas que existen tres formas de entender la subjetividad: en primer lugar, la subjetividad cerrada, pura conciencia, de la interioridad; en segundo lugar, la subjetividad mal entendida de la historia; en tercer lugar, la asistencia de la subjetividad que habla.

La superación de la existencia fenomenal de la interioridad no consiste en recibir el reconocimiento del otro, sino en servir al “Otro” ofreciéndole su ser a través de la expresión. “El fondo de la expresión es la bondad”⁵⁴⁴.

Ello nos lleva a considerar que el fundamento de todo sentido ha de ser, no el interés, la mera perseverancia del yo en sí mismo, sino el desinterés, es decir, la generosidad, el ser para el “Otro”, que sólo es posible cuando la bondad condiciona la relación intersubjetiva, es decir, el ámbito de la ética.

La enseñanza es posible, precisamente, porque el “mismo” puede, generosamente, expresar la palabra del “Otro”, es decir, porque es bondad.

Termino ahora esta exposición de las ideas de Lévinas respecto al ámbito del gozo, en *Totalidad e infinito*, diciendo lo que, en síntesis, nos está proponiendo desde el principio de ella. Es preciso “estar contento” para “estar atento”.

“Estar contento” significa estar separado de la totalidad, habitar en el gozo de la satisfacción de las necesidades, realizar una vida fenoménica bañado por los elementos; tener la autonomía suficiente como para llegar a responder ante la presencia de una exterioridad que no produce necesidad, sino Deseo. Por otra parte

““estar atento” significa un excedente de conciencia que supone la llamada del “Otro”. Ser atento es reconocer el señorío del “Otro”, recibir su mandato o, más exactamente, recibir de él el mandato de mandar. Mi existencia como “cosa en sí” comienza con la

⁵⁴⁴ Op. cit., pág. 200.

presencia en mí de la idea de lo Infinito, cuando me busco en mi realidad última, pero esta relación consiste ya en servir al “Otro”⁵⁴⁵

Por tanto, “estar atento” es poder responder a la llamada de atención del “Otro”, como ser absolutamente exterior que rompe, por un lado, mi conciencia gozosa, alegre y feliz, anclada en el ser, y, por otro lado, que destruye mis esquemas mentales y, a mi pesar, me hace pasar del estado de pura fenomenalidad en el “estar contento” del ámbito del gozo, al de cosa en sí cuando, atento a la llamada del “Otro”, del maestro, expreso, a través de mi voz, su palabra, enseñanza, muestro sus carencias, manifiesto sus necesidades, y, por último, obro para que se plenifiquen, es decir, llego a ser lo que soy, yo mismo (“Sí mismo”), un hombre bueno.

2. El concepto de gozo en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*

Una vez analizado el concepto de gozo en *Totalidad e infinito*, libro que publicó en 1961, pasamos a analizarlo en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, que fue publicado en 1974.

2.1. Introducción

Es absolutamente necesario, antes de iniciar el análisis del concepto de gozo en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, descifrar el sentido de dos nuevos conceptos, que no se encontraban explícitamente en *Totalidad e infinito* y cuya clarificación es muy importante con el fin de entender lo que nos quiere decir Lévinas. Esos conceptos son los de “decir” y “dicho”.

Para analizarlos, debemos retrotraernos a su obra anterior. Partiendo de la idea de ser, llegaremos a la necesidad de otro nivel de existencia. En ambos ámbitos el lenguaje será diferente, adquirirá distintas características, lo que nos llevará a intentar nombrarlos. La consecuencia será, como veremos posteriormente, que, esos nombres,

⁵⁴⁵ *TI*, pág. 196.

semejantes a los que aplica Heidegger al lenguaje, sin embargo, tendrán un significado muy diferente. Después, podremos seguir hablando acerca del gozo.

Pues bien, en *Totalidad e infinito*, el ser es descrito desde distintas perspectivas. En primer lugar, se presenta como “hay”, pura esencia del ser sin existente. En segundo lugar, se presenta como fenómeno, como lugar en el que las obras del hombre, en su gozo, en su “estar contento”, se muestran, interaccionan, expresando indirectamente a su autor, al hombre como el “mismo”. En tercer lugar, encontramos el ser como cosa en sí en el momento en que el lenguaje nos lo pone como presente, como absoluto, que hace nacer la palabra ante el otro.

Lévinas considera que, en todos esos casos estamos ante el ser. Son tres perspectivas distintas, como ya hemos dicho, de descubrir al ser. En las dos primeras estaríamos en la ontología. Pero, ¿cómo denominar al ámbito del que procede todo sentido? ¿Cómo llamar a esa relación intersubjetiva en la que el “mismo”, encontrándose ante el “Otro”, atento a su llamada, hace nacer todo el sentido que ordenará, nuevamente, el ser?

Podemos decir que tal ámbito, desde el que se ordena el ser no puede estar en el ser mismo, puesto que, si fuese así, hasta ese sentido estaría determinado por la totalidad de significaciones del ser. Por tanto, Lévinas va a situar tal ámbito más allá del ser.

Esa relación intersubjetiva primigenia, de la que parte todo sentido, está situada en otro plano diferente al del ser. Es el plano de la fraternidad, de la socialidad, de la humanidad, de la bondad, del desinterés, en el que la palabra es ya donación generosa ofertada al “Otro”. Es el ámbito en el que nace lo nuevo continuamente a través de la palabra. Por tanto, no es una palabra cualquiera la que nace en ese acto de desinterés, no está mediatizada por el conjunto de significados del ser, no está impregnada por el orden y la lógica del ser, como acaba estándolo cualquier otra palabra o expresión. Tal palabra nos muestra, no un orden o arjé, sino una anarjé, una anarquía, un significado no introducido en otro significado. Es la verdadera respuesta al “rostro” informe, enigmático, imposible de descifrar, del “Otro”.

Nos encontramos, por tanto, ante dos tipos de lenguaje. Uno es el del ser, regido por su lógica, la lógica del interés. El otro se encuentra más allá del ser, no regido por lógica alguna. Más bien soportado por el desinterés, por la sinceridad más absoluta, por la bondad.

Lévinas denominará, al lenguaje propio del ser, ya sometido a su lógica y orden, orden de supervivencia, en el que todo tiende a persistir en su ser, “dicho”. Mientras que, al lenguaje que nace más allá del ser, lo denominará “decir”.

Ante este hecho se nos ocurren dos apreciaciones.

En primer lugar, que tal nomenclatura, la de “decir” y “dicho”, es la misma que utiliza Heidegger, pero sus significados son completamente opuestos. Aquello que Heidegger llama “decir” es para Lévinas “dicho”, y lo que para Heidegger es “dicho”, para Lévinas es “decir”.

En segundo lugar, que podemos echar mano de la Filosofía del Lenguaje con el fin de intentar entender mejor lo que nos quiere decir Lévinas. A pesar de que su filosofía no se pueda incluir dentro de alguna categoría de dicha Filosofía del Lenguaje.

2.2. Análisis del “decir” y lo “dicho” en contraposición a Heidegger

Afrontando la primera apreciación⁵⁴⁶, obtenemos como primera consecuencia hipotética que parece que la obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, se encontraba ya en potencia en *Totalidad e infinito* y es posible que, antes que esta última obra, estuviese ya proyectada aquélla⁵⁴⁷.

Parece como si toda la obra de Lévinas tuviese la intención clara de demoler absolutamente la obra de Heidegger, como representante, tanto de la filosofía occidental, cuyo fin histórico se encuentra en acabar fundamentando todos los totalitarismos, según Lévinas, así como, además, representante de los intelectuales que no supieron poner freno al pensamiento que determinó el Holocausto judío.

⁵⁴⁶ Que tal nomenclatura, la de “decir” y “dicho”, es la misma que utiliza Heidegger, pero sus significados son completamente opuestos. Aquello que Heidegger llama “decir” es para Lévinas “dicho”, y lo que para Heidegger es “dicho”, para Lévinas es “decir”.

⁵⁴⁷ Ello me lleva a poner entre paréntesis la hipótesis de Derrida, según el cual Lévinas los conceptos de “decir” y “dicho” son introducidos por Lévinas con el fin de poder expresar, mediante un lenguaje no ontológico, su crítica a la ontología heideggeriana. Remito a la página 29 de este trabajo para justificar tal aserto.

En este último caso, Lévinas no olvidó nunca que su admirado modelo como filósofo, en su juventud, Heidegger, cometió el error de ocupar un puesto, por breve tiempo, en la burocracia nazi⁵⁴⁸.

Parece como si el incongruente, para Lévinas, compromiso nazi de Heidegger y el hecho bestial del Holocausto judío, hubiesen supuesto para el filósofo francés un fuerte golpe vital, que acabó determinando un antes y un después en su obra⁵⁴⁹.

A partir de tales catástrofes, Lévinas reflexionó profundamente acerca de su mundo, de su tiempo. Se horrorizó, seguramente, al descubrir en la filosofía occidental el germen de todo totalitarismo y se propuso hacer visible a sus compañeros intelectuales, y al mundo entero, tal hecho. En esta pretensión, su primer asalto fue su obra *Totalidad e infinito*, pero, en realidad, fue como la preparación de otra obra más importante, según algunos, donde daría el golpe definitivo, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. En *Totalidad e infinito* realizó un gran esfuerzo de análisis de la ontología occidental representada fundamentalmente por Heidegger. Hizo aflorar ante cualquier ser humano que lo leyese cada uno de los puntos en los que la totalidad estaba reflejada, hasta el punto de que amenazaba dejar al mundo en manos de un ser completamente neutro rigiendo el destino de un hombre que estaba a su servicio, es decir, en último término, un logos apersonal, pues el universo, regido por el ser, podía seguir su camino sin el hombre, a causa de la asimilación del hombre realizada por el ser. Desveló Lévinas, en su lugar, un pensamiento nuevo, en el que era posible, otra vez, encontrar un sujeto responsable (no identificado o atrapado por el interés totalizador del ser), un ente capaz de protegerse del determinismo del ser, por estar abocado a la escucha del “Otro” a su pesar, es decir, hecho de pura bondad.

2.3. Origen de los conceptos de “decir” y “dicho”.

Una vez que, en *Totalidad e infinito*, se ha dejado clara la premisa fundamental de la supeditación de la ontología a la ética y, puesto que sabemos que el lenguaje es la

⁵⁴⁸ Un lugar en el que Lévinas manifiesta de manera muy original la razón por la cual Heidegger es difícil que llegue a ser perdonado, es su libro *CLT*, en su primera lección, a partir de la pág. 27.

⁵⁴⁹ No es preciso recordar que parte de la familia de Lévinas murió en las cámaras de gas de los campos de concentración de la solución final y que, su mujer y sus hijos fueron escondidos por las “Hermanas de la Caridad” para que no sufriesen el mismo destino.

máxima expresión del compromiso del “mismo” respecto al “Otro”, Lévinas, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, se encargará de diferenciar el lenguaje en el que se expresa la responsabilidad, de ese otro lenguaje en el que va quedando atenuado tal compromiso y se va transformando en el idioma neutro del ser. El lenguaje comprometido⁵⁵⁰, el que procede en realidad del “rostro” del “Otro”, recibirá el nombre de “decir”, y aquel en el que el compromiso se va difuminando, atrapado por la lógica del ser, recibirá el nombre de “dicho”.

Como ya hemos establecido en el punto de este mismo trabajo en el que relacionábamos a Heidegger y Lévinas con el fin de entender el concepto de ser en el filósofo francés, este último concepto, “dicho”, acabará representando, para Lévinas, al propio ser, en el sentido heideggeriano, puesto que todos los contenidos del ser proceden de lo dicho, mientras que el decir representará a toda aquella manifestación que se encuentra más allá del ser. Por tanto, existirán dos órdenes en el ámbito de la vida, el logos dicho⁵⁵¹ o ser y el prelogos decir o lo de más allá del ser.

Curiosamente, ambos conceptos, decir y dicho, aparecen prácticamente de la nada. No encuentro referencias a ambos en otras obras importantes anteriores, ni en *Difícil libertad*, ni en *Cuatro lecturas talmúdicas*, ni en *Humanismo del otro hombre*. Por un lado, sorprende que no justifique su nacimiento. Simplemente, en “El argumento”, tras la nota preliminar que inicia *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, en el punto 3 de “Esencia y desinterés”, se descubre el título “El decir y lo dicho”, e inmediatamente, comenzando esa parte del tema, dice:

“El destino sin salida en el cual el ser encierra inmediatamente al enunciado de lo otro que el ser ¿no depende del encarcelamiento que lo *dicho* ejerce sobre el *decir*, del *oráculo* en el que se inmoviliza lo dicho?”

E introduce estos conceptos sin explicar previamente su significado. Debemos preguntarnos, entonces ¿de dónde salen? ¿Por qué piensa Lévinas que no es preciso introducirlos? ¿Por qué confía en que entenderemos lo que quiere decir?

⁵⁵⁰ Recordamos nuevamente que decir hombre comprometido significa más bien hombre asignado a su prójimo desde el principio de los tiempos.

⁵⁵¹ DOMS, pág. 90: “No hay *esencia* ni ente detrás de lo Dicho, detrás del Logos. Lo Dicho como verbo es la *esencia* de la *esencia*. La esencia es el hecho mismo de que haya tema, ostentación, doxa y, por tanto, verdad. La esencia no solamente se traduce, sino que se temporaliza en el enunciado predicativo”

En 1965, en un pequeño ensayo denominado *Enigma y fenómeno*, aparecido en *Sprit*, fascículo de junio (publicado posteriormente en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*), menciona, por primera vez ambos vocablos. Aunque los desarrolla en *El Nouveau commerce*, en la primavera de 1971, publicando, bajo el título *El decir y lo dicho (Le dire et le dit)*, un artículo que acabó siendo un elemento esencial del capítulo 2 (“De la intencionalidad al sentir”) de su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Pero, no se preocupa, en esta última obra, de justificar tal cambio en sus conceptos, después de que, en *Totalidad e infinito* no existía esa distinción nominal, aunque sí la distinción conceptual.

En realidad, Lévinas escribe para aquellos que leen sus obras. No justifica dichos conceptos porque ya los ha mencionado anteriormente.

Pero, repito nuevamente, parecen salidos de la nada, porque una cosa es que sepamos cuándo se dijeron por primera vez, y otra es que sean justificados semánticamente. Lévinas menciona esos conceptos como si realmente aquellos que le leen los fuesen a entender perfectamente. Como si, situados en un contexto, sus lectores y críticos fuesen a entender, no sólo su significado, sino también cuál era su intención al introducirlos.

Posiblemente, él creía que todo el mundo sabía, todo intelectual que seguía la filosofía, conocía, que tales conceptos son utilizados por Heidegger. También creía que todo el mundo conocía el sentido en que eran utilizados. Y, por tanto, juzgaba que todo el mundo se dio cuenta de que él los utilizaba de una forma contraria al uso que hacía de ellos el alemán. Como ya he dicho anteriormente, Lévinas intercambia los significados de “decir” y “dicho” en Heidegger. Lo que es para Heidegger “decir”, es para Lévinas “dicho”, y lo que es para Heidegger “dicho”, es para Lévinas “decir”⁵⁵².

Por tanto, me atrevo a decir que, con tal hecho, Lévinas continúa su crítica demoledora del pensamiento de Heidegger.

2.4. Significado de los conceptos “decir” y “dicho”

Es preciso ahora presentar el significado de estos conceptos, que Lévinas comenzará a utilizar después de haber escrito *Totalidad e infinito*.

⁵⁵² Remitimos al punto “Sensibilidad”, de este mismo trabajo.

Comenzando por el concepto de “decir”, indicaremos que es el hecho de que ante el “rostro” yo no me quedo ahí a contemplarlo sin más, más bien, le respondo. El “decir” es el inicio de la relación ética que tiene su origen en la relación social, intersubjetiva.” “Decir” es una manera de saludar al otro. Es difícil callarse en la presencia de alguien. Es preciso hablar de algo, de la lluvia y del buen tiempo, poco importa, pero hablar, responderle a él y responder de él”⁵⁵³. Sin embargo, no es el lenguaje el modo privilegiado de relación con el “Otro”. En principio, el “decir” no se entiende como diálogo sino como testimonio del infinito dado a aquél, el “Otro”, al que me abro infinitamente⁵⁵⁴.

Por tanto, el lenguaje, como “decir”, es primero testimonio y posteriormente diálogo.

En el “decir”, la intencionalidad se invierte, porque es el “rostro” del “Otro” el que proyecta su intención sobre mí, me acusa, y ante él me siento obligado a decir: “heme aquí” (principio de responsabilidad)⁵⁵⁵.

Sin embargo, el decir acaba siendo determinado por lo dicho.

¿Existe algún tipo de decir no reificado en lo dicho?

Sí, por ejemplo, la promesa de ayuda al otro que se mantiene continuamente flotando ante el “rostro” del otro, aunque intereses de todo tipo pretendan que el circuito de responsabilidad se rompa. Tal testimonio, tal promesa nunca se convertiría en dicho si fuese sincera. La sinceridad anula la absorción del decir en el dicho... La sinceridad sería un decir sin dicho, un “hablar para no decir nada” (¿un pensar sin reflexionar...?) pero no una forma de expresión mecánica, inconsciente, semejante a la escritura automática en el surrealismo, porque, para Lévinas, como ya se ha dicho anteriormente, no existe un yo inconsciente al que puedan remitir los conflictos del yo consciente. Más bien, Lévinas dice que ese decir es una entrega de la comunicación, como la transparencia de la confesión...⁵⁵⁶. En el “decir” ocurre el infinito, no la esencia. Que el infinito ocurra en el “decir” es lo que permite entenderlo como algo irreductible a un

⁵⁵³ *El*, pág. 83.

⁵⁵⁴ *DMT*, pág. 226.

⁵⁵⁵ *DOMS*, pág. 100.

⁵⁵⁶ *DMT*, pág. 230 y nota al pie de página.

acto o una actitud psicológica, a un estado de ánimo o un pensamiento entre otros, o incluso un momento de la "esencia"⁵⁵⁷.

Por último, también se llama al decir "logos" (de la trascendencia) o "pró-logos" o "prelogos", porque es anterior al logos y, además, lo determina⁵⁵⁸.

En cuanto a lo dicho, como participio significa algo que fue actividad pero que ha terminado de serlo. Algo ya establecido, porque es reificación del decir. Su ser más profundo sería el de oráculo, una afirmación decisiva y tajante que se admite sin discusión por la gran autoridad de quien la emite. Lo establecido de lo establecido es la esencia. Lo dicho como verbo es la esencia, lo más puramente esencia. Lo dicho como verbo es la esencia de la esencia⁵⁵⁹. Y la esencia es el hecho mismo de que haya tema, ostentación, doxa y, por tanto, verdad. La esencia no solamente se traduce, sino que se temporaliza en el enunciado predicativo⁵⁶⁰. La esencia no se muestra tan sólo en la estructura de las cosas (de las obras y de los hechos realizados por el hombre a lo largo de la historia), sino también en la estructura del lenguaje. En este último caso la esencia, la estructura, se transforma en dicho. El verbo ser tiene esa función.

"Del mismo modo que el nombre, que dobla al ente que nombra, es necesario para su identidad, así mismo sucede con el verbo (ser): no sólo es el nombre del ser, sino que, en la proposición predicativa, es la resonancia misma del ser entendido como ser"⁵⁶¹.

Tenemos pues que lo dicho, como lenguaje predicativo, es la esencia temporalizada.

Por último, podemos decir que lo dicho no sólo se iguala a esencia sino también, como ya queda dicho, a "logos" (de la inmanencia). En definitiva, es importante significar que, como hemos visto, para Lévinas, lo dicho, el lenguaje del ser o el propio ser, está supeditado al decir, porque, el ser solo es posible por la existencia de "lo otro que ser", en último término, del "Otro".

⁵⁵⁷ DMT, pág. 236.

⁵⁵⁸ En DOMS, pág. 48, Lévinas dice: "El decir original o pre-original —el logos del pró-logo— teje una intriga de responsabilidad. Se trata de un orden más grave que el del ser y anterior al ser. Con relación a él, el ser tiene todas las apariencias de un juego."

⁵⁵⁹ DOMS, pág. 90.

⁵⁶⁰ Op.cit., pág. 90.

⁵⁶¹ Op.cit., pág. 90.

2.5. Análisis de los conceptos “decir” y “dicho” a partir de la Filosofía analítica del lenguaje (Confrontación con Searle).

En cuanto a la segunda apreciación⁵⁶², intentaremos relacionar dichos conceptos lingüísticos de Lévinas con la Filosofía analítica del lenguaje.

Por un lado, la importancia que da Lévinas a las promesas (actos performativos) y a las preferencias como puro decir, nos lleva a considerar las relaciones que pueden existir entre él y otros autores que también se la dan a esos mismos actos, tal como Austin o Searle.

Respecto a la división de los actos de habla de Austin (locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios), Searle funde los dos primeros al considerar que toda locución incluye un aspecto ilocucionario, es decir, que los actos de habla quedarían reducidos al acto ilocucionario⁵⁶³. Searle llama a ese acto ilocucionario “decir”.

Sin embargo, el significado de “decir” para Searle es diferente respecto a Lévinas. Mientras que para el filósofo francés el fundamento de dicho concepto es el de trascendencia, intersubjetividad, “Otro”, y nos hace pasar (evadirnos) al plano ético, sin embargo, para Searle ese mismo concepto tiene su fundamento en la relación intersubjetiva de dos yoes que no tiene por qué ser ética. De todos los planos en los que divide Searle los actos ilocucionarios, podemos encontrar la trascendencia ética en los compromisorios, que pretenden comprometer al hablante en una conducta futura (actos performativos), y es posible que los expresivos, que muestran el estado psicológico del hablante (agradecer, disculpar, felicitar)⁵⁶⁴. En todo caso, para Searle, el decir es un decir con palabras. Sin embargo, el decir, primigenio, para Lévinas es un decir sin palabras, como sinceridad absoluta, es un gestual “¡Heme aquí!” En el que el compromiso hacia el “Otro” se manifiesta indefectiblemente.

⁵⁶² Que podemos echar mano de la Filosofía del Lenguaje con el fin de intentar entender mejor lo que nos quiere decir Lévinas. A pesar de que su filosofía no se pueda incluir dentro de alguna categoría de Filosofía del Lenguaje.

⁵⁶³ Muñoz Rodríguez, V., en su libro *Introducción a la Filosofía del lenguaje*, dice, en la pág.155: “Según esta visión searleana, toda locución o acto de habla incluye el aspecto ilocucionario. De aquí que nuestro pensador niegue la distinción austiniana entre actos locucionarios y actos ilocucionarios. Para Searle todos los actos de habla quedarían reducidos al tipo más general del acto ilocucionario “decir”. Acto ilocucionario es aquel que llevamos a cabo al decir algo: prometer, advertir, afirmar felicitar, bautizar, saludar, insultar, definir, amenazar, etc.

⁵⁶⁴ Lo referente a Searle está tomado de *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Vicente Muñiz Rodríguez, pág. 155-158.

Por tanto, la sinceridad del “decir” en Lévinas va mucho más allá que la sinceridad del acto ilocucionario del filósofo del lenguaje. La sinceridad levinasiana no procede de un sujeto aparentemente libre como la de Searle, sino de una subjetividad que actúa llevada por el Deseo del “Otro”, y en la que la responsabilidad se encuentra por encima de la libertad, aunque necesite a esta última para aflorar en el mundo, porque un ente absolutamente determinado por el ser, estaría imposibilitado para un acto de responsabilidad. Es en el plano de la justicia, como hemos visto, en el que tal hecho ocurre. El fundamento del acto proferente se encontraría en ese caso, no en las buenas intenciones del sujeto hablante, sino en el “Otro”, en el amor al “Otro”.

2.5.1. Relación con Searle a través de su obra *Razones para actuar*

Creo que es importante ahora comparar la filosofía de Lévinas con la Searle con mayor profundidad, con el fin de entender mejor el pensamiento del francés. Lo haré, realizando un análisis de la obra de Searle, *Razones para actuar*⁵⁶⁵, y confrontando, cada una de las ideas fundamentales que se expresan en ella, con el pensamiento de Lévinas.

Pues bien, en principio, podemos decir que Searle ha sido encuadrado en la escuela de Filosofía analítica, que sigue al segundo Wittgenstein⁵⁶⁶, a causa de su teoría de los “actos del habla”. Por otra parte, también podemos decir que se configura en la obra mencionada de Searle, *Razones para actuar*, una idea de racionalidad de origen biológico.

Estudia este autor, en dicha obra, la racionalidad en tres niveles: por un lado el atómico (el más importante según él), en el que se estudia la estructura del lenguaje, por otra parte el fenomenológico, en el que se analizan el conjunto de relaciones humanas anterior al social, y, por último, el ya mencionado nivel social. Los tres niveles nos sitúan ante estructuras de conciencia, si bien, el primero o atómico nos coloca en un nivel de conciencia anterior a la relación con el mundo fenoménico o social.

Sin entrar en el juicio que me ha merecido tal estudio, puedo decir que los puntos de partida de Searle y Lévinas, para entender la racionalidad, son distintos, porque,

⁵⁶⁵ John R. Searle, Editorial Nobel, Oviedo, 2000. Premio internacional de ensayo *Jovellanos*, año 2000.

⁵⁶⁶ Cuyo pensamiento se plasma en su libro *Las investigaciones filosóficas*.

mientras que Searle parte de una estructura consciente previa a la actuación en el mundo, sin embargo, Lévinas parte de una estructura inconsciente, anterior a la fenomenológica, de actuación del hombre en su relación con los demás. Mientras que Searle hace hincapié en el estudio de la estructura básica del lenguaje haciendo partir de él toda racionalidad, sin embargo, Lévinas nos habla de una estructura sin palabras, infinitamente anterior al lenguaje que estudia Searle, la de la relación que se establece entre los hombres en el acto de la sustitución. El decir, para Lévinas, nace de un compromiso sin palabras, anterior al lenguaje, en un estado que se encuentra más allá de la conciencia; aunque posteriormente se vierte también, irremediabilmente, en palabras, en lo dicho, manteniéndose la energía del decir hasta el propio lenguaje de la justicia, en el que el decir conserva su dialéctica con lo dicho sin llegar a traicionarse en él.

Searle pone el fundamento de las razones para actuar, es decir, la base de la racionalidad práctica, en la propia estructura del lenguaje, antes del deseo; sin embargo, Lévinas sitúa el origen de esa misma racionalidad, en el deseo que cada hombre tiene del “Otro”, antes del nacimiento del lenguaje, del “decir” y lo “dicho”, y fundamentándolos a ambos.

Así pues, para Lévinas, la relación con el “Otro” es anterior a la conciencia, mientras que para Searle, la conciencia, que tiene un fundamento biológico, es anterior a la relación con el “Otro”. Para Searle se puede decir que la ontología nace de la biología, sin embargo, para Lévinas la ontología nace de la ética o metafísica. Para Searle, por tanto, en la especie, en los genes, se encontraría el fundamento de toda ética, sin embargo, para Lévinas, el fundamento de la misma se encuentra en la relación intersubjetiva, externa, entre los individuos⁵⁶⁷.

⁵⁶⁷ Es un grave problema que, al final, toda ética, que se involucra en los actos ilocucionarios, tenga su fundamento en los genes humanos. Dentro de la relación naturaleza-cultura, Searle da toda la importancia a la naturaleza, porque el fundamento de todo acto humano viene del interior, mientras que Lévinas se la da a la cultura, porque el fundamento de todo acto humano se encuentra en el exterior, en la propia relación intersubjetiva.

Aunque ambos den importancia a la relación intersubjetiva, Searle la ve como una confirmación de las conciencias individuales, sin embargo, Lévinas la considera como el nacimiento de la conciencia individual.

Esto último nos hace relacionar a Searle con Platón, para el cual todo conocimiento es interior y acaba expresándose en la relación intersubjetiva. Sin embargo, para Lévinas, aunque también considere que existen ciertos conocimientos que no pueden expresarse sin la relación intersubjetiva, sin embargo, no están ya dados en el interior de la conciencia individual, sino que afloran en la propia relación, en la

En cierta medida Searle considera que estamos programados biológicamente para relacionarnos éticamente con los demás, aunque defiende la libertad del hombre a través del fenómeno de la “brecha” que se da entre las razones que tiene el hombre para actuar de una determinada manera y la plenificación de dicha actuación, que no siempre acontece⁵⁶⁸, justificando tal hecho por la debilidad de la voluntad (“akrasia”), que siempre puede encontrar otras razones para no actuar del modo adecuado⁵⁶⁹.

Para Lévinas, el hombre está abocado hacia el “Otro”, pero no por la fuerza determinante de los genes, ni tampoco por un supuesto instinto divino, sino por un lazo meramente externo, por un deseo infinito de relación con el “Otro” (obsesión)⁵⁷⁰ en el que cada ser humano se hace rehén de su prójimo, buscando en él, sin intentar determinarlo o ejercer sobre él violencia a través de sus categorías conscientes, tanto el sentido de su existencia como el de su palabra. Sin embargo, justifica el hecho de que exista la violencia entre los seres humanos a causa de que el “decir” como testimonio, esa energía infinita que nos mueve hacia el “Otro”, una vez introducido en estructura consciente, ya en el ser, pierde su fuerza atenazado por la violencia que ejerce sobre él el interés, necesario, por otra parte, en un mundo de supervivencia, y es traicionado en el lenguaje de lo “dicho”.

Así pues, la palabra, más allá del “decir” propio de la ética y la justicia, ejerce violencia sobre el interlocutor, porque está teñida del interés propio de la supervivencia que se proyecta sobre el individuo afectando a su libertad.

estructura, hasta ese momento invisible, generada por el deseo metafísico del “Otro”, es decir, en la frágil y precaria estructura ética.

⁵⁶⁸ Searle, J. R., *Razones para actuar*, pág. 26: “La operación de la racionalidad presupone que hay una brecha entre el conjunto de estados intencionales sobre la base del cual tomo la decisión, y la toma efectiva de la decisión”. Y, posteriormente, en la pág. 28, nos dirá que existen tres brechas: “Hay una primera brecha entre las razones para la decisión y la decisión misma, una segunda entre la decisión y la iniciación de la acción, y una tercera entre el inicio de la tarea y su continuación hasta completarla”.

⁵⁶⁹ Podemos encontrar un buen análisis de la debilidad de la voluntad o *akrasia* en el inicio del capítulo 7 de *Razones para actuar*, en cuya obra, Searle nos la muestra como la evidencia de la libertad humana. Por ejemplo, en la pág. 252 dice lo siguiente: “La *akrasia* es, para decirlo brevemente, un síntoma de cierta clase de libertad...”. O, por ejemplo, en la página 253: “La solución al problema de la *akrasia* es tan simple como ésta: casi nunca tenemos sólo una acción practicable. Independientemente de una resolución particular, otras opciones continúan siendo atractivas”.

⁵⁷⁰ Como ya hemos dicho anteriormente, el deseo del que habla Lévinas en este caso no es del que busca y, normalmente, consigue una plenificación, sino del que no podrá ser plenificado nunca.

“Esta palabra es todavía una forma de violencia, si por violencia hemos de entender dominio sobre una libertad y no únicamente sobre un ser inerte en el que la libertad es algo tan extraño como el alma platónica exiliada en el cuerpo a modo de algo ajeno”⁵⁷¹.

En este momento podemos entender la principal diferencia que se establece entre el pensamiento de Lévinas y el de Searle. Para Lévinas la esencia, o lo “dicho” más propiamente, se muestra en la estructura del lenguaje, siendo lo “dicho” un lenguaje meramente ontológico, en el que el “decir”, lenguaje ético, se reifica. Para Searle, el fundamento de toda racionalidad práctica o ética ha de encontrarse en la propia estructura del lenguaje, que, en último término, nos remite al plano biológico⁵⁷².

En consecuencia, Searle pondría el fundamento de la ética en aquello que Lévinas denomina lo “dicho”, que sería el lenguaje propio del ser, de la esencia, en la que la violencia se encuentra instalada como una categoría ontológica. Es decir, que mientras que, para Searle, la ética tendría su fundamento en el interés, en el ser, en la totalidad (según las categorías levinasianas), sin embargo, para Lévinas, lo tendría en el desinterés, en lo “de otro modo que ser”, en lo anárquico, en la intersubjetividad humana.

2.5.1.1. La relación mente-cerebro

Respecto a la relación mente-cerebro, En Searle el cerebro fundamenta o explica absolutamente a la mente. Los genes, en último término, determinan el ser, de modo que todo él no sería más que un producto exteriorizado de la estructura biológica humana. Eso es lo que quiere decir cuando explica, en su libro anteriormente mencionado, que la racionalidad no es una facultad separada, está incorporada en la estructura del pensamiento y el lenguaje⁵⁷³, y posteriormente dice: “la racionalidad es un fenómeno biológico”⁵⁷⁴. Si no llegamos a un completo determinismo genético sería a causa del

⁵⁷¹ EN, pág. 47.

⁵⁷² Vimos anteriormente que en la pág. 256 de *Razones para actuar*, Searle decía que “la racionalidad es un fenómeno biológico”. Pero antes nos había dicho, en la pág. 36, que “la racionalidad no es una facultad separada, está incorporada en la estructura del pensamiento y del lenguaje”. Por tanto, podemos asegurar que el fundamento del lenguaje es biológico.

⁵⁷³ Searle, J. *Razones para actuar*, pág. 36.

⁵⁷⁴ Op. cit., pag. 256.

fenómeno de la brecha, que permite la “akrasia”, o ausencia de autocontrol⁵⁷⁵. Y eso es justamente lo que determina que exista la posibilidad de la Ética.

En resumen, Searle considera que existe una interacción entre mente y cerebro y que, por tanto, la actividad racional se puede entender tanto desde el punto de vista del mentalismo como del fisicalismo.

En Lévinas, sin embargo, creo que la mente, configurada por un tipo especial de relación intersubjetiva en la que el “mismo” es fundado en su subjetividad por el “Otro” a través del acto de sustitución, controlaría en ciertos momentos breves pero importantísimos, la actividad del cerebro. En primer lugar, durante el acto de la sustitución, en el que se genera la energía creadora del “decir” como testimonio, sería la mente, representada por el “Sí mismo”, la que dirigiría la acción del cerebro, hasta el punto de que podría transformar las categorías de éste, es decir, modificar su forma de actuar. Por otra parte, en segundo lugar, en el momento en el que “decir” y “dicho” se funden, en el ámbito de la justicia, mente y cerebro se interrelacionarían de modo que se podría decir que ambos dirigen la actividad racional, porque el testimonio hacia el “Otro” quedaría medido por categorías de todo tipo. Por último, introducidos en la estructura de supervivencia, en medio del conato, interés, guerra y pensamiento, situados en pleno ser, las categorías del cerebro, las determinaciones o predeterminaciones de todas las clases, predominarán sobre la mente.

Si esto fuese así, el interés podría tener una fundamentación biológica. Por otra parte, la medida, o la justicia, podría tener su base en la necesidad de un orden social, y, por último, la responsabilidad o el amor al “otro”, el dar testimonio de él, sería el chispazo anárquico que, procedente de un lugar todavía no situado, nos libera de categorías anquilosadas limpiando nuestra mente de prejuicios de modo que nos permite seguir caminando. Ese sería el modo en que “lo otro que ser” daría sentido al ser, es decir el modo en que la relación ética modifica continuamente las estructuras categoriales de la ontología.

El cerebro tendría una procedencia biológica, pero la mente sería una estructura generada por la relación ética entre seres humanos⁵⁷⁶. La mente sería el “decir” como

⁵⁷⁵ Ello nos recuerda a Kant, cuando explica que la determinación que ejerce la voluntad siempre sometida a la razón, sobre el libre albedrío, puede eliminarse a partir de la presión que ejercen sobre él las inclinaciones. ¿Podría ser entendida la libertad en Kant como una especie de akrasia, semejante a la de Searle?

testimonio, el amor que siento por el “Otro”, el “Otro” en mí. La mente tendría la suprema opción de romper las barreras generadas por la lucha que establece el hombre por la supervivencia. Pero si la mente es capaz de romper barreras transformando las categorías del cerebro, eso quiere decir que el cerebro está forjado por un material dúctil capaz de ser reconfigurado, reestructurado, aunque sólo por la energía de un intensísimo deseo que tiene como objetivo al “otro”⁵⁷⁷.

2.5.1.2. Interpretación de Kant por parte de Searle

Introduzco esta interpretación porque la considero importante con el fin de entender el pensamiento de Lévinas, sobre todo su concepto de gozo o felicidad.

Debo decir que la idea que tiene Searle de Kant, me parece incorrecta. La expreso aquí, porque posteriormente, cuando analice el gozo como agrado, estética o arte, mencionaré el plano en el que se inscribe el fundamento de la estética para Kant.

Cuando Searle nos habla acerca de cómo resuelve Kant el problema de la motivación, es decir, cuando se plantea la pregunta acerca de cómo puede ser práctica la razón pura, o, lo que es lo mismo, por qué podemos tener interés en el imperativo categórico, el filósofo norteamericano considera que la solución kantiana acabaría siendo en definitiva que la razón pura tiene que causar un sentimiento de placer, y es sólo en virtud de este sentimiento de placer por el que somos capaces de actuar de acuerdo con los dictados de la razón pura⁵⁷⁸. Searle interpreta tal aserto kantiano en el sentido de que no podemos actuar de acuerdo con razones para la acción que sean independientes del deseo, a menos que, de un modo u otro, sea divertido actuar así⁵⁷⁹, y

⁵⁷⁶ Para Lévinas, el concepto de maternidad, la gestación del otro en el mismo, núcleo mismo del “Sí mismo”, es decir de cada ser humano, explica la forja de la mente del hombre. La mente del hombre está constituida por la relación incesante entre el mismo y el otro, en la que el otro acaba naciendo en el mismo como su propia mente (*DOMS*, págs. 133-140).

⁵⁷⁷ Es preciso dejar manifiesta la poca importancia que este filósofo del lenguaje (Searle) le da a la relación intersubjetiva, expresa en el diálogo, en la configuración y estructuración de la conciencia. Está demostrado que el niño, por sí mismo no podría hablar, de modo que, para poner en acto las diversas potencialidades de la conciencia humana infantil, sería necesario la actuación del padre o de la madre que provocarían su nacimiento en la relación intersubjetiva, fundada en el diálogo. Es imposible que el fundamento último de la conciencia sea biológico, porque, si fuese así, jamás alcanzaría su plenitud. Por el contrario, para Lévinas, el fundamento último de la conciencia se encuentra en el diálogo propio de la relación intersubjetiva, que acaba poniendo en marcha capacidades que, de otra manera, nunca existirían. Es el “Otro” el que hace nacer la conciencia, fundamentalmente ética, del “mismo”.

⁵⁷⁸ Searle, J.R., *Razones para actuar*, pág. 218.

⁵⁷⁹ Op. cit., pág. 218.

entiende, el propio Searle, por divertido en términos de Kant, que deberíamos obtener un “sentimiento de placer” al actuar de ese modo⁵⁸⁰.

Por supuesto, Searle no está de acuerdo con Kant, según su propia interpretación de la filosofía del alemán, porque considera que podemos realizar muchas acciones en las que no hay “sentimiento de placer”, sino simplemente el reconocimiento de que tenemos una razón válida para llevarlas a cabo⁵⁸¹. Cree Searle que Kant, aunque ataca de diversas maneras el modelo clásico, acepta uno de sus peores rasgos⁵⁸², porque supone que no podría realizar una acción aquí y ahora de manera intencional y voluntaria, a menos que tuviese un “sentimiento de placer” aquí y ahora en la realización de la acción⁵⁸³.

Pero, en contra de lo que dice Searle, considero que es el placer de la no contradicción y no el de la plenificación de un deseo aquél del que habla Kant. Cumplir, en último término, con el fin de humanidad, a priori, que rige al propio imperativo categórico, es actuar en congruencia con la naturaleza, racional, humana, sin importar lo que alcancemos a posteriori con nuestra acción, y si la forma de actuar, o eso que conseguimos, es placentero o no. Kant no tiene en cuenta el placer que proviene de maneras de actuación o consecuciones materiales, sino que considera solamente la congruencia entre las partes, es decir, entre, en primer lugar, la llamada imperativa de nuestra razón que nos demanda a actuar de una determinada manera, teniendo en cuenta el fin interior de humanidad, o, lo que es lo mismo, actuar como lo ha de hacer un ser humano, y, en segundo lugar, la actuación empírica que realizamos fundada en una máxima. La coherencia o armonía entre las partes de nuestra voluntad, es decir, por una parte, entre lo que nos demanda nuestra voluntad siempre sometida a la razón y, por otra parte, lo que lleva a cabo nuestro libre albedrío, que no deja de estar continuamente afectado por las pasiones. Tal congruencia genera en nosotros, según Kant, un sentimiento de satisfacción o belleza⁵⁸⁴ que es el que acaba generando el placer.

Creo que el principio de no contradicción es la clave. No existiría placer si fuésemos máquinas y nuestra forma de actuación estuviese programada, porque en ellas no existe contradicción posible entre lo que proyectan hacer y lo que hacen. Pero, la

⁵⁸⁰ Op. cit., págs. 218-219.

⁵⁸¹ Op. cit., pág. 219.

⁵⁸² Op. cit., pág. 219.

⁵⁸³ Op. cit., pág. 219.

⁵⁸⁴ Remito al punto “El gozo como belleza” (el gozo estético) del capítulo 3.

busca de ese ideal de acercarnos siempre lo más posible a la humanidad que se encuentra en nosotros dada, es decir, de no contradecirnos, genera en nosotros ese sentimiento de satisfacción. Es a eso a lo que llamamos formalismo ético kantiano, porque no es la materia de nuestra actuación la que nos mueve, sino la forma. Y ni siquiera es la forma de nuestra actuación la que nos mueve a la satisfacción, sino la propia estructura de la forma, la congruencia o no contradicción entre las partes.

En realidad, para Kant, no es el “estar contento”, el gozo, la felicidad, lo que determina que lleguemos a ser virtuosos, sino, más bien, es la virtud, es decir, la realización de nuestro deber sin ayudarnos de placer alguno, lo que acabará conduciéndonos, porque la mereceremos, a la felicidad.

Esa forma de pensar, como ya lo han dicho muchos filósofos, es muy rigurosa y, como se ha visto, diferente a la interpretación que da Lévinas. Más bien, alguien podría decir que es semejante a la que Searle plantea, porque podría considerarse que la teoría de Kant de la determinación racional, previa a cualquier acto, de la voluntad, esconde realmente un fundamento biológico de la acción humana, coincidiendo, en ese caso, con la teoría de Searle. El propio Kant considera que la facultad de libre albedrío del ser humano sería consecuencia de la posibilidad del yo fenoménico de elegir entre, por un lado, los deseos e inclinaciones y, por otro lado, el deber, es decir, aquella forma de actuación que se le manifiesta a través del imperativo categórico. Y ya sabemos que Kant es muy pesimista en relación a que el hombre cumpla con su deber, porque normalmente pesan más, en su voluntad, empírica, los intereses particulares, que los de todos. Lo cual nos llevaría también a considerar que puede existir, en el pensamiento del alemán, como expresamos anteriormente, la posibilidad de la *brecha*, a causa de una debilidad manifiesta de la voluntad (*akrasia*).

Ahora bien, según esta interpretación que acabo de realizar de Kant, la más objetiva, porque tiene que ver con lo que realmente él dice, quien estaría en contra de tal forma de pensar sería, como ya hemos demostrado, Lévinas. Porque, para el francés, al contrario que para Kant, la dicha, la felicidad, el gozo, el “estar contento”, es previo, necesariamente, a la virtud, es decir, al “estar atento” a la llamada del “Otro”.

Creo que esta confrontación con Searle y Kant ha dejado claro que el gozo, el “estar contento”, no depende de un acto virtuoso, sino más bien, todo acto virtuoso solamente es posible si, previamente, estamos contentos, gozamos de la vida, tenemos nuestras necesidades satisfechas. Es como decir que, antes de alcanzar la ética de la sustitución,

hemos de pasar, necesariamente, por la ética de las manos llenas, que tiene lugar en el ámbito del gozo.

2.5.1.3. La relación lenguaje-mundo y la posibilidad de la ética

La filosofía del lenguaje que parte del segundo Wittgenstein es importante para descifrar el significado de la anfibología de “decir-dicho” que acaba resolviéndose en la de “ente-ser”, pasando por la distinción entre nombre y verbo. Sin embargo, no alcanza el sentido total de esa relación, sobre todo en el plano de la justicia, en el que el “decir”, tematizado en lo “dicho”, sin embargo, todavía mantiene toda la fuerza del testimonio, que no puede asimilarse solamente a mera promesa o proferencia. En esta confrontación con Searle, hemos tomado conciencia de que, para el filósofo de lenguaje, el decir ético, o la racionalidad práctica se encuentra fundamentada en la propia estructura biológica del lenguaje, que representaría lo que es el lenguaje de lo “dicho” para Lévinas. Así pues, tanto la estructura pragmática como la semántica del lenguaje, dentro de la terminología de la filosofía del lenguaje, se encontrarían en el plano del ser, o de lo “dicho”.

Lévinas, aunque podría situar la dimensión del “decir” como diálogo en medio de lo “dicho” (de la esencia) dentro de la estructura pragmática, sin embargo, nos lleva más allá de toda estructura, de toda totalidad, para poner el fundamento del “decir” como testimonio en lo “de otro modo que ser”, en la relación intersubjetiva humana, más allá de la estructura, de la totalidad, del interés, del ser. En ese plano, que es aquél en el que se realiza la sustitución, el yo o el “mismo” no es el sujeto del sentido, sino el “Otro” que me acusa y del cual soy rehén.

Podemos adelantar ahora que Lévinas instaure una nueva estructura del lenguaje no tenida en cuenta anteriormente. Esta estructura se establece en el ámbito del deseo metafísico, dentro del “decir” más puro, aquél que, todavía sin palabras, hace expresar al “mismo”, ante el “rostro” del “Otro”, las palabras “¡Heme aquí!”.

Si el hombre, como logos “decir” y “dicho”, da sentido al mundo, en ese caso lo hace a través del lenguaje, del “decir”, porque el “decir” es anterior al mundo ya establecido. El “decir” se tematiza en lo “dicho” que no es otra cosa más que “decir” reificado, enclaustrado en una lógica que no es la suya. Si en lo “dicho” resuena el ser será porque, de alguna forma, el ser tiene como fundamento al “decir”. Ello tiene lugar

en la esfera de la justicia, cuando el “mismo” se ve obligado a comparar a los incomparables. Podríamos situar al lenguaje, en tal órbita, dentro de la estructura pragmática, pero, siempre, condicionada por la estructura del “Deseo metafísico”⁵⁸⁵.

Por ello, podemos considerar, respecto a la relación lenguaje-mundo en Lévinas, que el mundo se acomoda al lenguaje y no al contrario. Searle diría que la dirección de ajuste es ascendente, siempre y cuando se considerase que el lugar del lenguaje es la mente como estructura biológica, aunque ya hemos visto que tal cosa no es admitida por Lévinas, para el que la fuente del lenguaje es la relación intersubjetiva en el momento de la sustitución.

Parece que, para Searle, según lo que vamos viendo, la estructura de la mente, en la que nace el lenguaje, estaría determinada por la del cerebro, mientras que, para Lévinas, la estructura de la mente no sólo sería independiente de la del cerebro, sino que sería capaz de controlar a éste, o, al menos, ésa sería su misión.

Que Lévinas dé más importancia al lenguaje que al mundo significa también que para él, como ya hemos visto, es más importante la ética que la ontología. Pero, mientras otros anteriormente, como Wittgenstein, consideraron que la ética no podía ser dicha, Lévinas se atreve, no sólo a decirla, sino a considerar que a través de ella se da sentido al ser.

Piensa Lévinas, como Wittgenstein, que la ética se encuentra en el límite del mundo, en el mismo plano que lo místico, si consideramos mística a la relación entre el “mismo” y el “Otro” en la que el “mismo” descubre como imposible la pretensión de conocer al “Otro” y considera que su función es la de “decir” con sus palabras el mundo del “Otro”, es decir, expresar, denunciar, las necesidades de ese “Otro”. Hecho que implicaría que la verdad no depende de un desvelamiento, sino de una revelación.

⁵⁸⁵ En ese caso tendríamos que considerar que el nombre que deberíamos dar a la nueva estructura es el de “ética”. De ese modo, existiría una estructura ética, o, más bien, ámbito ético del lenguaje, que daría lugar a toda otra estructura. La estructura ética procedería de un ámbito más allá del consciente, pero al que no debemos llamar inconsciente, sino intersubjetivo, porque está configurado por la existencia del “Otro”, es decir, se encuentra en la dimensión de la intersubjetividad humana. Se genera en la unión asimétrica (a partir de aquí cabe una relación con la filosofía de Habermas) de dos conciencias, la del “mismo” y la del “Otro”, en la que el “Otro”, completamente exterior al “mismo”, controla la relación debido al deseo metafísico del “Otro” convertido en socialidad, fraternidad, solidaridad, altruismo, responsabilidad. La pátina ética que se muestra en la estructura pragmática del lenguaje de las proposiciones ilocucionarias proferentes para Searle, provendría precisamente de esa estructura primera, básica y definitiva del lenguaje, que acabamos de llamar ética. Por tanto, las proposiciones del ámbito de la justicia, para Lévinas, podrían ser consideradas como ilocucionarias proferentes siempre que se consideren como condicionadas por la estructura ética.

Pero, al contrario que el filósofo austriaco, juzga que ése ámbito del “Encuentro” con el “rostro” del “Otro”, en plena exterioridad, es el lugar de la relación intersubjetiva, es decir, el plano desde el que debe partir toda reflexión filosófica.

En definitiva, no he podido desmarcar totalmente a Lévinas de la Filosofía del lenguaje, pero sí creo que he conseguido especificar que, teniendo en cuenta todas las diferencias que hemos visto anteriormente, considero que se encuentra más cercano, si es que puede decirse eso, a la Filosofía analítica, filosofía del lenguaje, del segundo Wittgenstein que al neopositivismo del primero, debido a que, en el primer Wittgenstein, el lenguaje tiene una importancia secundaria, puesto que no sería otra cosa que una pintura del mundo, mientras que, para el segundo Wittgenstein, el lenguaje, los distintos lenguajes, determinan el mundo.

Por otra parte, podemos decir que Lévinas, debido a la importancia que da a la relación intersubjetiva, más allá de todo fundamento biológico, supera la taxonomía lingüística de Searle, es decir, va más allá de la Filosofía del lenguaje, y se sitúa, al menos, a la altura de Habermas, para quien todo lenguaje debe tener un fundamento ético, porque nace de un diálogo en el que todo hombre, no solo el poderoso, ha de considerarse un interlocutor válido.

Aquí concluimos la relación. Creo que, después de ella, podemos entender también el significado de un término, “a su pesar”, que se atribuye a la relación, ética, a la que, Según Lévinas, se ve abocado el “mismo” respecto al “Otro”, es decir al hecho de que el “mismo” no sea libre para acudir a la llamada del “rostro” del “Otro”, sino que la atiende sin posibilidad de elección.

Tal impulso, según lo que hemos visto en la relación entre los dos filósofos, no puede provenir de una necesidad biológica, es decir, no está programado en la naturaleza del “mismo” sino, más bien, en la propia presencia exterior del “Otro”. Precisamente es a eso a lo que Lévinas llama socialidad. Pero, además, hemos de entender que tal impulso no podría darse, o desvelarse, si no fuese porque, en el ámbito del gozo, el “Otro” se encuentra contento, es decir, ha podido satisfacer sus necesidades básicas de supervivencia y se encuentra libre, separado, de cualquier estructura, biológica o social, que pudiera determinarle en su totalidad, de tal manera que puede prestar atención a la llamada del “Otro”.

Es muy cierto que no es la libertad la que determina el impulso hacia el “Otro”, pero también es cierto que, sin ella, sería imposible que tal impulso se desvelase.

Así pues, repito, después de la confrontación con Searle, todavía podemos seguir diciendo que es preciso “estar contento” para “estar atento”.

2.6. Relación con *Totalidad e infinito*

En definitiva, habitante del gozo, en el intermedio entre el ser y “lo de otro modo que ser”, el hombre posee un doble modo de relacionarse con la realidad: conciencia y subjetividad.

En principio, diré que, mientras que en *Totalidad e infinito*, el concepto de gozo y su ámbito son analizados en el terreno de la ontología fundamentalmente, aunque la sobrepasen, como ya ha quedado dicho, sin embargo, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, lo van a ser en el ámbito de la metafísica, como mera introducción a la relación ética y con el fin de comprenderla. Ello comenzará a tener lugar en el capítulo 3, “Sensibilidad y proximidad”⁵⁸⁶. Pero, como el título del capítulo indica, se hablará en él de dos conceptos fundamentales, la sensibilidad y la proximidad. De los dos, el que más nos interesa es el de la sensibilidad, porque en él queda expresada un tipo de relación humana vital, propia del “estar contento”, la intersubjetividad, previa a todo pensamiento, a partir de la cuál va a ser posible la relación ética. El concepto de proximidad, sin embargo, nos introduce, de lleno, en el espacio ético, allí donde el hombre ya está atento.

Por tanto, sintetizaremos, intentando analizarlos, los 5 primeros puntos del capítulo 3, en los que se nos habla de la sensibilidad.

Aún todavía es preciso expresar un último dato que confirma la tesis que expresamos al principio de este punto, según la cual *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, estaba ya pergeñado antes de la realización de *Totalidad e infinito*: El análisis fenomenológico del ámbito del gozo, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, comienza por el final del análisis de ese mismo ámbito en *Totalidad e infinito*.

Al final de dicho análisis en ese último libro, Lévinas habla del ser como fenómeno y el ser como cosa en sí. Dentro del ser como cosa en sí nos habla, por un lado, de la relación con el “Otro” y, por otro lado, del lenguaje que nace de ella.

⁵⁸⁶ Pág. 117.

Y, precisamente, al inicio del análisis del ámbito del gozo, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas va a realizar la diferenciación de los dos tipos de significatividad de la que hablamos anteriormente, la del conocimiento, propia de la tematización, que dará lugar al “dicho”, y la de la sensibilidad, propia de la relación intersubjetiva, que dará lugar al “decir”. “Dicho” y “decir” son las dos formas en las que se expresa el lenguaje.

Yo veo en tal hecho, en tal continuidad, no solo congruencia en el pensamiento de Lévinas, sino también, fundamentalmente, una previsión, una programación, cuyo fundamento se encuentra, a mi parecer, en la pretensión, como ya he dicho, de demoler el pensamiento de Heidegger.

Así pues, en todos los nuevos análisis de Lévinas volveremos a encontrar el gozo, el “estar contento”, como argamasa de la que está hecha la conciencia y como medio de escapar de la totalidad y, presentarse, sin reservas, ante el “rostro” del “Otro”. Todo ello, por encima de la angustia y de la náusea.

Pero, antes de penetrar en el centro del tema del gozo en *DOMS*, analizaremos, como introducción, la relación entre el “decir” y la subjetividad, porque, en ella, encontraremos la introducción al tema que nos ocupa.

En ella se nos va a plantear que gozo y subjetividad son dos planos de la sensibilidad (forma de acceso a la realidad distinta a la del conocimiento), y que, solamente es posible entender la subjetividad a partir del plano del gozo. Es decir, que solamente estando contento es posible llegar a “estar atento”.

El Decir y la subjetividad

Lévinas nos dice que el “decir” sin “dicho” es responder al “Otro” de forma absolutamente pasiva⁵⁸⁷, o, lo que es igual, que el decir es exposición al “Otro” en la que el sujeto se aproxima de tal modo al “Otro” que se queda sin lugar propio⁵⁸⁸, se encuentra fuera de sí, sin defensa, “como una mejilla ofrecida a quien la abofetea”. Sin coraza, sin protección, es pura vulnerabilidad expuesta continuamente a expresar, a

⁵⁸⁷ *DOMS*, pág. 100: “El acto “de decir” desde el comienzo debería haber sido introducido aquí como la suprema pasividad de la exposición al Otro, que es precisamente la responsabilidad para con las libres iniciativas del otro.”

⁵⁸⁸ *DOMS*, pág. 101: “En el Decir el sujeto se aproxima al prójimo expresándose en el sentido literal del término; esto es, expulsándose de todo lugar, no *morando* ya más, sin pisar ningún suelo.”

dar⁵⁸⁹. La subjetividad se separa del significado ya dado, de lo establecido, se separa del tiempo sincrónico en el que tiene sentido en el todo y se eleva, más allá de la esencia, hacia un tiempo más allá del tiempo, un tiempo diacrónico, más allá de lo establecido, es decir, un tiempo para el “Otro”, que es justamente su verdadero tiempo, el tiempo del “Sí mismo”. Y todo ello lo hace a su pesar, no contra su voluntad, sino con dolor, que llega al hombre por su corporeidad, porque tiene paciencia, porque trabaja, porque envejece en el esfuerzo hacia el “Otro” que significa, a su vez, un ir contra sí desde las profundidades de sí mismo. Es decir, que el “decir” que nace del sujeto, su compromiso con respecto al “Otro”, no va contra su voluntad, sino, más bien, proviene de un esfuerzo por dejarse llevar por su humanidad, elevándose, más allá del interés, en el que el sujeto se encuentra protegido, hacia un desinterés en el que el sujeto es vulnerable absolutamente. Ello no implica compromiso libre por el “Otro”, voluntad de ir hacia él, en el interior de la sincronía, sino responsabilidad absoluta en la diacronía, lapso, anarquía intematizable del Bien.

Porque, para Lévinas, ir hacia el “Otro” es un acto de rebeldía contra lo establecido, dado que nos lleva, no a un mundo hecho de significados convencionalmente admitidos, sino, de forma anárquica, hacia un Reino, hacia el Reino del Bien⁵⁹⁰, en el que se deja de ser para sí y se pasa a ser para el “Otro”, es decir, el ser obedece a “lo otro que ser”. Y es un Reino porque en él se obedece la llamada hacia tu prójimo sin posibilidad de negarla, como un súbdito⁵⁹¹, sin posibilidad de que se convierta en necesidad interior. Por tanto, es “una “llamada” absolutamente heterónoma”⁵⁹² (es preciso, sin embargo, analizar el sentido que para Lévinas tiene el concepto de heteronomía. Lo que haremos dentro de poco, en este mismo punto).

⁵⁸⁹ DOMS, pág. 103: “La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, la exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que cualquier pasividad, tiempo irrecuperable, día-cronía de la paciencia imposible de ensamblar, exposición constante a exponerse, exposición a expresar y, por tanto, lo mismo a Decir y Dar”

⁵⁹⁰ DOMS, pág. 106: “*Bajo las especies* de una tal resolución es como significa, no un mundo, sino un Reino; pero Reino de un Rey invisible, Reino del Bien, cuya *idea* es ya un *eon*; el Bien que reina en su bondad no puede entrar dentro del presente de la conciencia, aun cuando fuese rememorado.... No debe pensarse como una imagen óptica de una cierta “época” de la “Historia del ser”, como una modalidad de la esencia. Al contrario, es la esencia quien es ya *Eon* del Reino”.

⁵⁹¹ Todo esto nos recuerda el “Reino de los fines” de Kant, en el que cada ser humano es rey y súbdito a un tiempo. Pero, para Lévinas, el hombre es solo súbdito del “Otro”.

⁵⁹² DOMS, pág. 107 “De esta llamada o de esta elección sin posible dimisión el sujeto no se separa.... Se trata de una respuesta que no puede convertirse en “necesidad interior”, en tendencia natural: una respuesta, en suma, que responde sin ningún erotismo a una “llamada” absolutamente heterónoma.”

Por tanto, el sujeto no se define por su capacidad tematizadora, por su libertad o por su voluntad, “sino se describe a partir de la pasividad del tiempo” al que le lleva la responsabilidad respecto al “Otro”. Es como un “conatus existendi cuyo esfuerzo es un sufrir”⁵⁹³. Es un sujeto vulnerable, sensible⁵⁹⁴, “al que el ser no puede atribuirse, tal como sucede con el *uno* del *Parménides* platónico”⁵⁹⁵.

La pasividad del sujeto no nace de su oposición al cuerpo, ni a una sociedad que, sometiénolo al trabajo, le privaría de su producto, sino de la “obsesión por la responsabilidad para con el oprimido otro que yo”⁵⁹⁶, es decir, que la pasividad no es interesada, sino, como ya hemos dicho, absolutamente desinteresada, es decir, “proximidad, obsesión por el prójimo; obsesión a su pesar, es decir, dolor”⁵⁹⁷, que llegaría al hombre a través de la fatiga y el envejecimiento, propios del cuerpo, que se transforman en paciencia⁵⁹⁸.

Y, ahora, encontramos la razón por la cual considerábamos este punto como introductor del tema del gozo en *De otro modo que ser o más allá del a esencia*, porque nos va a decir que “el dolor apunta en la sensibilidad vivida como bienestar o como gozo”⁵⁹⁹, y es allí precisamente donde el sujeto va a nacer, “el yo se afirma alrededor de la pasividad que apunta en el gozo y es allí donde se complace y se pone.”⁶⁰⁰

Lo que nos está diciendo Lévinas es que es necesario el gozo con el fin de que la pasividad del sujeto llegue a nacer. Y nace con dolor, porque el sujeto se pone en el mundo en el momento en que el “mismo”, en la plenitud de su gozo vital⁶⁰¹, en su “estar contento”, es capaz de escuchar a su pesar, de prestar atención a, la llamada del “Otro”. Ello va a significar que, a su pesar, y no porque le sobre, el “mismo”, ya como sujeto naciente, se arrancará el pan de su boca para dárselo⁶⁰² a él, es decir, se dará al “Otro” absolutamente.

⁵⁹³ DOMS, pág. 108.

⁵⁹⁴ DOMS, pág. 109: “La subjetividad es vulnerabilidad, la subjetividad es sensibilidad”.

⁵⁹⁵ DOMS, pág. 108.

⁵⁹⁶ DOMS, pág. 109-110.

⁵⁹⁷ DOMS, pág. 110.

⁵⁹⁸ Nos está hablando Lévinas no solamente de un padecimiento físico, sino, parece que realmente, de un progreso moral.

⁵⁹⁹ DOMS, pág. 110.

⁶⁰⁰ DOMS, pág. 110.

⁶⁰¹ DOMS, pág. 111: “El dolor penetra en el corazón mismo del “para sí” que alienta en el gozo, en la vida que se complace en sí misma, que vive de su vida.”

⁶⁰² DOMS, pág. 111: “Dar, ser-para-el-otro, a su pesar, pero interrumpiendo para ello el para sí es arrancar el pan de la propia boca, alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno.”

Y, ahora, nos va a decir Lévinas algo muy importante: “El para-el-otro- de la sensibilidad goza a partir del gozar y del saborear.... El análisis de la sensibilidad deberá partir del saborear y el gozar”⁶⁰³.

Nos está diciendo que la actitud ética, el “para-el-otro”, es también gozosa, aunque ocasione dolor, y debe partir del saborear, que ocasiona placer. Pero, además, Lévinas va a utilizar el acto sensible de saborear como metáfora para comprender mejor la relación ética. Tal metáfora quedará explicada cuando analicemos el capítulo 4, “el gozo”, de “Sensibilidad y proximidad” de la obra que estamos comentando, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

Inmediatamente después, Lévinas nos dirá que el sujeto es unicidad, que significa la imposibilidad de no asumir su responsabilidad. Representa la pasividad del elegido que, a su pesar, con dolor, sin poder identificarse, es decir, sin reposo ni fundamento alguno en el ser, se proyecta hacia la sustitución del “Otro”. O, lo que es lo mismo, el sujeto se hace indistinguible de la bondad, sin siquiera saberse bueno⁶⁰⁴.

Por último, Lévinas nos dirá que esa forma de definir al ser humano, deja a un lado las “sospechas engendradas por el psicoanálisis, la sociología y la política”⁶⁰⁵, según las cuales “nunca se sabe a quién se habla y en qué se está trabajando cuando se construyen ideas a partir del hecho humano”⁶⁰⁶. Él nos va a decir que el ser humano,

“antes de ser individuación del género hombre, animal racional, voluntad libre, o esencia del tipo que sea, es el perseguido del cual soy responsable hasta el punto de convertirme en su rehén y mi responsabilidad, en lugar de descubrirme en mi “esencia” de Yo trascendental, me despoja y no cesa de despojarme de todo aquello que puede serme común con otro hombre, capaz de este modo de reemplazarme, para interpelarme en mi unicidad como aquel al que nadie puede substituir.”⁶⁰⁷

Por tanto podríamos definir al hombre como rehén del “Otro” como perseguido y responsable único de él, sin posibilidad de ser sustituido, sin fundamento en el ser. Tal definición, nos pondría ante un ser cuya naturaleza sería imposible de confundir con la

⁶⁰³ DOMS, pág. 111.

⁶⁰⁴ DOMS, pág. 112: “... si el Uno pudiese distinguirse de la Bondad que lo tiene cogido, el Uno podría tomar posición respecto a la bondad, saberse bueno y, de esta manera, perder su bondad.”

⁶⁰⁵ DOMS, pág. 114.

⁶⁰⁶ DOMS, pág. 114.

⁶⁰⁷ DOMS, pág. 114.

de cualquier otro ser y que “definiría lo antropológico por encima de su propio género”⁶⁰⁸. Es decir, que es una definición tomada del ámbito ético, en el que el hombre se diferencia de todo y de todos; y no del ontológico, en el que el hombre, a través del género y la diferencia específica, se iguala a todos los demás. Queda ahora por considerar si, con esta definición, el hombre puede ser considerado autónomo o heterónomo.

Iniciando el análisis, debemos decir que el propio Lévinas juzga que el hombre es heterónomo. Lo hemos visto anteriormente cuando se exponía que el ser obedecía a lo otro que ser. Pero tal heteronomía no es una obediencia a un ser poderoso, un dios, un rey, una autoridad, un padre..., no es una obligación determinada a través de la coacción, del temor, del terror. Tampoco es una heteronomía determinada por la imposibilidad de valerse por sí mismo, como la de un niño, un enfermo, un inválido..., no necesitamos ser enseñados o ayudados a realizar nuestro trabajo respecto al “Otro”.

Más bien, en principio, cuando oímos la llamada, cuando estamos contentos, por un lado, obedecemos a un ser necesitado, es decir, a un ser absolutamente vulnerable que no puede, por un acto de su voluntad, imponernos ningún tipo de actividad. Por otro lado, el dolor que sentimos ante él no lo provoca su autoridad, su capacidad coercitiva, su poder, el miedo o el terror que nos infunde... En segundo lugar, ante él, sabemos lo que tenemos que hacer, cómo actuar, qué decir, es decir, no precisamos ayuda para saber que tenemos que expresar su mundo para que sean satisfechas sus necesidades y carencias.

Nuestra única labor es estar a la escucha, es decir, aprender de sus palabras. Pero no aprender para saber actuar de forma adecuada, sino aprender en el sentido de saber recibir la enseñanza del “Otro”, que debemos expresar con nuestras palabras. Es decir, debemos eliminar nuestros prejuicios, nuestros ropajes propios del sistema en el que vivimos, con el fin de entender lo que él, procedente de un mundo más allá del ser, nos dice, es decir, su “enseñanza”.

Y ello lo hacemos, según Lévinas, porque estamos hechos de bondad, porque, a nuestro pesar, desde el momento de la separación, es decir, desde el momento en que descubrimos el “rostro” humano, entendemos que hemos sido elegidos para el “Otro”,

⁶⁰⁸ DOMS, pág. 115.

es decir, captamos su llamada⁶⁰⁹. Pero tal conciencia de la elección no proviene, como hemos visto anteriormente en la confrontación con Searle, de un impulso biológico procedente de la naturaleza humana, es decir, no procede del interior, sino de la contemplación del “rostro” del “Otro”, es decir, como acabamos de decir, del exterior.

Lo que quiere decir Lévinas es que, nuestra actitud ética, heterónoma, obedeciendo la llamada, nos hace ser realmente lo que somos, hombres buenos, es decir, nos damos a nosotros mismos, aunque sea a nuestro pesar, nuestras propias leyes. Por lo cual, a través de la heteronomía alcanzamos realmente nuestra autonomía. Eso es justamente lo que dice Lévinas cuando se pregunta, refiriéndose al sujeto humano, “si hay algo en el mundo que de modo más inmediato en medio de su alienación ofrezca su no-alienación, su separación, su santidad... Paradójicamente es en tanto que *alienus* –extranjero y otro– como el hombre no está alienado”⁶¹⁰.

Terminando esta introducción podemos repetir nuevamente que es preciso habitar en el gozo del “estar contento”, con el fin de, a través del dolor de la paciencia, que no deja de ser gozo, porque no deja de ser sensibilidad, en forma de fatiga y trabajo, alcanzar el “estar atento” a la llamada del “Otro”.

Ahora, por fin, iniciamos el análisis del concepto de gozo en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Analizaremos, como hemos dicho, los cinco primeros puntos, porque, tal como dice Lévinas, es preciso llegar a la sensibilidad como ética a partir del concepto de sensibilidad como gozo, o como él lo dice: “El análisis de la sensibilidad deberá partir del saborear y del gozar⁶¹¹”. Después, el punto sexto, “La proximidad”, como hemos dicho, se encuentra ya más en el ámbito de la ética que en el del gozo. Por tanto, a la entrada de ese punto, terminaremos nuestro análisis.

2.7. Capítulos de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*

2.7.1. “Sensibilidad y proximidad”

2.7.1.1. Sensibilidad y conocimiento

⁶⁰⁹ Llamada que, repetimos, viene del exterior, a diferencia de la llamada que escucha el *Dasein* heideggeriano que viene del interior.

⁶¹⁰ DOMS, pág. 115.

⁶¹¹ DOMS, pág. 111.

En este primer punto, Lévinas nos va a distinguir los dos ámbitos en donde es posible la significatividad, que son el conocimiento y la sensibilidad⁶¹². Nos habla en principio de la verdad del ser como de una singular inadecuación, en la que la parte, que se manifiesta en la imagen sensible, representa al todo.

“Es necesario que la imagen simbolice al todo”⁶¹³. “La verdad consiste para el ser, del cual las imágenes son el reflejo al mismo tiempo que el símbolo, en identificarse a través de nuevas imágenes”⁶¹⁴.

En ese proceso identificador, es decir, en el proceso en el que es identificado esto (imagen sensible) como aquello (cosa), la espontaneidad del entendimiento se encarga de decir la última palabra. Ello significa que, en el proceso cognoscitivo, existe ya un a priori, un poso cognoscitivo que determina la identificación. Según Lévinas, tal proceso identificador se funda, como ya dijimos anteriormente, en la teoría del conocimiento de Berkeley, que se encuentra en la base de la de Husserl (con su pretensión de ir a las cosas mismas) y de la ontología contemporánea⁶¹⁵, que va más allá del sensualismo empirista hasta alcanzar el idealismo a partir de la pretensión según la cual las ideas no son intermediarias entre la mente y las cosas (tesis empirista), sino que son las cosas mismas⁶¹⁶.

Lo que pretende decirnos Lévinas es que existe una significatividad previa y más importante que acaba permitiendo tal identificación. En último término, tal estructura es la que resulta del gozo y el sufrimiento (sensibilidad), es decir, de la interacción vital con lo “otro” y el “Otro”, solamente a partir de la cual estamos en disposición de asegurar la significación identificadora propia del conocimiento.

Existe, por tanto, en el ámbito de la significatividad, una estructura primaria, la sensibilidad, en la que se plasma la vulnerabilidad del gozo, y el conocimiento, a través del que se realiza el proceso identificador.

⁶¹² Remito al punto 2bv3 de este mismo trabajo.

⁶¹³ *DOMS*, pág. 117.

⁶¹⁴ *DOMS*, pág. 117.

⁶¹⁵ *DOMS*, pág. 120.

⁶¹⁶ “La suposición de que las cosas son distintas de las ideas rechaza toda verdad real y nos lleva en consecuencia a un escepticismo radical, puesto que todo nuestro conocimiento se confina meramente al mundo de nuestras propias ideas” (PC, 606; I, p. 75) (Tomado del tomo 5 de la *Historia de la Filosofía* de Frederick Copleston, editorial Ariel, Barcelona, 1986, pág. 218).

“Decir que esta estructura es secundaria dentro de la sensibilidad y que, sin embargo, la sensibilidad en tanto que vulnerabilidad significa, es reconocer un sentido en lugar distinto al de la ontología e incluso subordinar la ontología a esta significación de lo más allá de la esencia”⁶¹⁷.

Esa significación que nos trae el significado antes de la intuición sensible, nos pone ante la inmediatez de lo sensible, es decir, nos sitúa en un “Encuentro” con el “Otro” no mediado por categoría alguna, o lo que es lo mismo ante una significatividad no cognoscitiva, en el sentido de mediatizadora, representativa, basada en la abstracción.

Dice Lévinas que esa inmediatez es “exposición a la ofensa y al gozo”⁶¹⁸. En esa inmediatez, el sentido es “el mismo- para- el otro”⁶¹⁹. En ella se da en el ámbito del placer, de una complacencia de la vida “que ama la vida incluso en el suicidio”⁶²⁰. Pero en ese ámbito el yo no coincide consigo mismo⁶²¹, sino que no llega a coincidir, porque hay una inquietud por el “Otro” y para el “Otro”. Si el yo llegase a coincidir consigo mismo, el gozo se transformaría en conocimiento, ya que nuestra intencionalidad y categorías, propias del ser, habrían conseguido tematizar al “Otro” (lo que significa ejercer violencia sobre él). En este último caso, el “Otro” no estaría ante mí como un misterio indescifrable (infinitamente respetado), alteridad sin reposo en mí, por y para el que gozamos y sufrimos, sino como parte asimilada de nosotros mismos, algo identificado a mí por mi capacidad abstractiva. El “Otro” dejaría de ser incertidumbre para ser certeza, es decir, dejaría de ser “rostro” para ser representación, o, lo que es lo mismo, descendería de la altura de su estado ético, hasta el ámbito ontológico del conocimiento, en el que lo hago mío, lo deforme, ejerzo violencia sobre él al tematizarlo, al proyectar sobre él mis categorías, al prejuzgarlo, porque siempre es prejuicio la certeza finita acerca de un ser cuya naturaleza es infinita, es decir, como se ha dicho ya, intriga o incertidumbre.

⁶¹⁷ DOMS, pág. 120.

⁶¹⁸ Op.cit., pág. 121.

⁶¹⁹ Op.cit., pág. 121.

⁶²⁰ DOMS, pág. 121.

⁶²¹ Es decir, como se ha dicho anteriormente, el yo no está fundamentado en el ser, sino que pierde su pie y se eleva a otro plano diferente.

En el ámbito de tal inmediatez, soy absolutamente pasivo, porque, para mí, la intencionalidad se revierte, es decir, que antes que tematizarlo, categorizarlo, con mi actividad cognoscitiva, espero recibir el sentido de él.

Este modo de relación significativa en la que se genera una significación que ha de dar sentido a toda otra, es infinitamente anterior a la relación cognoscitiva.

A ese modo de enlace entre dos seres, en el que se encuentra implícita la responsabilidad por el “Otro”, se le llama relación intersubjetiva, y es el ámbito en el que nace la ética.

En la relación intersubjetiva, el lenguaje que se expresa es el propio de la “vida cotidiana”, que se encuentra más allá del retórico que busca la elocuencia, es decir, el modo de causar placer al que escucha o persuadirle. A través de él me encuentro en la proximidad del prójimo y, mediante él, soy capaz, a través de metáforas, de nombrar el infinito⁶²².

Ése es el modo adecuado de obtener significatividad en el ámbito del gozo, porque nuestra subjetividad renuncia, normalmente, en él, a tematizar a otro ser humano o a transformar en cosas a los elementos y a los instrumentos. Ése es el ámbito al que también denominaremos “vida cotidiana” o “mundo de vida” (concepto que nace, como ya hemos dicho, a partir de Husserl), un espacio-tiempo en el que hacemos “epojé” de nuestros conocimientos científicos, así como de las ideas previas que nos hacemos de la realidad, pretendiendo habitar en el mero gozo de vivir.

Para Lévinas es muy importante esa relación con lo “Otro” y el “Otro” en el gozo, porque en ella se da el verdadero sentido (como ya se ha dicho: “el mismo para el “Otro””), hasta el punto de que llega a decir que el verdadero sentido se da

“no en los sentimientos elevados dentro de las “bellas letras”, sino como después de un arrebatamiento del pan de la boca que lo saborea para dárselo al otro, así es el desnucleamiento del gozo en donde se teje el nudo del Yo.”⁶²³

O lo que es lo mismo, es preciso “estar contento” para llegar a “estar atento”. Es preciso gozar del sabor del pan en la boca, para poder dárselo al “Otro”. Lo que nos lleva también a considerar como fundamento de todo otro gozo, el gozo económico.

⁶²² *FS*, pág. 156.

⁶²³ *DOMS*, pág. 121.

2.7.1.2. Sensibilidad y significación

Una vez mostrada la diferencia entre los modos de significación del conocimiento y la sensibilidad, Lévinas va a profundizar más aún en el sentido de ambos conceptos, utilizando a Heidegger y Husserl para ello.

Comenzando por Husserl, por un lado, para este autor, en el ámbito del conocimiento la significación adviene en el momento de la adecuación entre “noesis” y “noema”, en la que la intencionalidad de la conciencia se dirige hacia algo existente en el mundo para tematizarlo. Según Husserl, todo puede ser tematizado a través de la conciencia-de o conciencia intencional⁶²⁴, también las sensaciones. No hay que olvidar que, para Husserl, en la conciencia no solo cabe, como para Descartes, el “ego cogito”, sino también el “cogitatum”, lo cual ya supone idealismo, al considerar que el fundamento del mundo se encuentra en la forma de conocer del ser humano. Así pues, la propia sensación de hambre, puro deseo sin plenificar, es convertida por Husserl en un acto intencional o un caso particular de conciencia-de, lo que quiere decir que lo asimila a un tipo más de tematización que lleva a conocimiento teórico.

Por otro lado, en cuanto a Heidegger, su posición realista le hace considerar que solamente puede ser conocido todo aquello que se encuentra dado a la luz del ser.

En primer lugar, respecto al idealismo de Husserl, Lévinas disiente porque, aunque pueda ser tematizada, por ejemplo, la sensación de hambre, ello no implica que tal acto tematizador nos dé el significado propio de lo que es el hambre.

En segundo lugar, respecto al realismo de Heidegger, dice Lévinas:

“Que la esencia del ser haga posible, precisamente por esta esencia, la verdad, significa que el sujeto –cualquiera que sea el nombre que se le dé- es inseparable del saber del aparecer propio de la intencionalidad. Pero las significaciones más allá de la esencia y que no significan fosforescencia o aparecer ¿no pueden mostrarse, aunque

⁶²⁴ “La conciencia-de, correlato de la manifestación y estructura de toda intencionalidad, sería, por otra parte, en Husserl fundadora de todo lo que se muestra o incluso la esencia de todo lo que se muestra”. *DOMS*, pág. 123.

sólo fuese traicionándose en su manifestación, revistiendo por su aparecer las apariencias de la esencia, pero apelando a la Reducción?”⁶²⁵

Es decir a la posibilidad de duda acerca de poder ser interpretadas a la luz del ser y, por tanto, apelándonos, de algún modo a ser interpretadas más allá del ser, por el propio sujeto.

Como conclusión, dirá que “la interpretación de la significación sensible por la conciencia de, por poco intelectualista que se quiera que ésta sea, no da cuenta de lo sensible”⁶²⁶.

Aunque, en la conciencia-de, todo acto intencional que pretende la tematización, nos conduce al psiquismo en donde, a modo de responsabilidad para con el “Otro”, se articula en la proximidad la inspiración del “Mismo” por el “Otro”⁶²⁷, sin embargo, será necesario ir más allá con el fin de que toda relación ética, toda relación en la que se muestre la responsabilidad del “mismo” con respecto al “Otro”, no quede transformada en mera ontología, es decir, en mero conocimiento teórico. O, lo que es lo mismo, la equivalencia entre lo psíquico y lo intencional.

Es necesario remitir la tematización a otro tipo de significación anterior de la cuál debe proceder toda otra significación. Es decir, es preciso que la significación ontológica se funde en la significación ética, “no esta o aquella significación, sino la propia significación de la significación, uno para el otro a modo de sensibilidad o de vulnerabilidad...”⁶²⁸.

Más allá de toda significación teórica, se encuentra una dimensión en la que habla el hombre, en la que cabe, a partir de la emoción y el afecto, a través de los cuales nos relacionamos con nuestros semejantes, una significación más poderosa y real.

Las significaciones teóricas, ya provengan de la intencionalidad de nuestra conciencia (Husserl, idealismo) o de la luz del ser (Heidegger, realismo⁶²⁹), aunque sean necesarias para filosofar, no nos llevan al verdadero significado de la realidad, porque

⁶²⁵ DOMS, pág. 123-124.

⁶²⁶ DOMS, pág. 124.

⁶²⁷ DOMS, pág. 124.

⁶²⁸ DOMS, pág. 124.

⁶²⁹ ¿No es irónico que Lévinas critique realismo e idealismo a partir de Husserl y Heidegger, cuando éstos, sobre todo Husserl, comienzan sus disquisiciones filosóficas criticando también ambos conceptos? ¿Hay en ello un simbolismo o una intención oculta...?

suponen, como ya se ha dicho, “la sensibilidad y, por tanto, proximidad, vulnerabilidad y significancia.”⁶³⁰

Al final, Lévinas nos anuncia que el camino del análisis de la sensibilidad, una vez que hemos renunciado a considerar que la intencionalidad nos llevaría a la esencia del psiquismo y la significatividad, “deberá seguir a la sensibilidad en su significación pre-natural hasta lo Materna en donde, a modo de proximidad, la significación significa antes de crispase en *perseverancia en el ser* dentro del seno de una Naturaleza”.⁶³¹

2.7.1.3. Sensibilidad y psiquismo

En principio, Lévinas distingue entre “conciencia de” y “psiquismo de la intencionalidad”. Mientras que la “conciencia de” es el típico modo de conciencia que aparece en el conocimiento intencional que acaba en la adecuación, de Husserl; sin embargo el “psiquismo de la intencionalidad” da nombre a una nueva forma del “mismo” en la que éste no puede coincidir consigo mismo. No es alienación o esclavitud respecto al “Otro”, sino abnegación en su responsabilidad respecto al “Otro”, es decir, que el “mismo” conserva su libertad al ser sustituido por el “Otro”. “Bajo las especies de la responsabilidad, el psiquismo del alma es el otro en mí”⁶³². Posteriormente dice: “El alma es el otro en mí. El psiquismo, el uno-para-el-otro puede ser posesión y psicosis; el alma es ya simiente de locura”⁶³³. Realmente, es normal en Lévinas, representar mediante una paradoja el significado de un concepto, con el fin de darle la fuerza adecuada. Si analizamos correctamente la frase anterior, Lévinas llama loco a aquél que está tan completamente cuerdo que es capaz de responsabilizarse por los demás. Pero el concepto de locura, aplicado a la responsabilización, dota de una fuerza extraordinaria a tal hecho. Justamente la fuerza que pretende Lévinas que tal acontecimiento tiene. También habla Lévinas de psicosis, de escisión de la personalidad. Lo hace así porque el acto de responsabilización máxima es aquel en el que nos dejamos sustituir por el “Otro”, de tal modo que él es para nosotros más importante que nosotros mismos. Pero, ni siquiera puede entenderse tal hecho, la

⁶³⁰ DOMS, pág. 125.

⁶³¹ DOMS, pág. 125.

⁶³² DOMS, pág. 126.

⁶³³ DOMS, en la nota 3 de la página 126.

sustitución, mediante el concepto de empatía, porque este último concepto significa ponerse en el lugar del otro para poder sentir lo que él siente y pensar lo que él piensa; sin embargo, en el acto de la sustitución es el “Otro” el que se encarna en mí, pero no con el objetivo de que yo sienta lo que él siente, sino con el fin de que yo llegue a hablar por él. Hago nacer al “Otro” en mí, a mi pesar, por puro Deseo del “Otro”, por puro amor. Y la palabra que digo es el “decir”, o lo que es lo mismo, la palabra comprometida inspirada por el “Otro”, que, irremediabilmente, se acaba convirtiendo en dicho. Por eso sigue diciendo::

“A partir del uno-para-el-otro de la Encarnación del mismo es como se puede comprender la “trascendencia” de la intencionalidad; el para-el-otro del psiquismo es pasividad de la exposición, que llega hasta la exposición de la exposición misma, hasta la expresión o el Decir; el Decir se convierte en tematización y en Dicho”⁶³⁴.

“... Dentro de lo dicho tener una significación significa para un elemento ser de tal manera que aparezca en referencia a otros elementos y, recíprocamente, para esos otros significa ser evocados por el uno”⁶³⁵.

Es decir, que todo aquello que percibimos va adquiriendo su significado en el propio sistema dentro del cual lo percibimos. Del mismo modo ocurre con la sensación de hambre, que solamente tiene significado encerrada en un sistema o en una correlación, en la que, las cosas percibidas o sentidas, ya tenían significado en la totalidad a la que pertenecían.

Tal forma de conocimiento “debe distinguirse de la significancia del “uno-para-el-otro”, del psiquismo que anima la percepción, el hambre y la sensación”⁶³⁶. En tal ámbito, anterior a la tematización, todo adquiere significado en la relación intersubjetiva entre el “mismo” y el “Otro”, “uno-para-el-otro”, en la cual no existe una totalidad previa, en la que ambos se identifican, sino un acuerdo, semejante a un arpegio, es decir, no la sincronía de dos sonidos unidos en una totalidad, sino la diacronía de dos sonidos

⁶³⁴ DOMS, en la nota 4 de la página 126.

⁶³⁵ DOMS, pág. 127.

⁶³⁶ DOMS, pág. 127.

que van uno detrás de otro, mostrando así su diferencia⁶³⁷. Por eso dice Lévinas que “la significación es el uno-para-el-otro de una identidad que no coincide consigo misma”⁶³⁸.

Aquí, en este momento, Lévinas nos sitúa en la relación “uno-para-el-otro”, comparándola, sin expresarlo, con el coito, metáfora que ya utilizaba en *Totalidad e infinito*, realizando una de sus típicas desformalizaciones con el fin, no solo de poder analizar mejor un tipo de actividad, sino también, de que se pueda entender mejor lo que quiere decir⁶³⁹.

El “Otro” como alma del “mismo”, como motor de su vida⁶⁴⁰, implica respeto infinito hacia él, porque, sin el “Otro”, el “mismo” no es nada, no se movería por sí mismo, no iniciaría una actuación libre, voluntaria. El mismo sería como un robot, una máquina, deseando, esperando, el motor que le anime, que le haga moverse por sí mismo. No sería más que un engranaje en la estructura del ser-máquina, de la totalidad. Ello traería como consecuencia que la obra del hombre jamás se realizaría, porque jamás sería plenificado su Deseo del “Otro”, jamás alcanzaría a tener alma. Solo si el “mismo” es capaz de unirse al “Otro” como en un arpegio en el que ninguno de los dos se difumine o donde la totalidad fusional no sea posible⁶⁴¹, solo en ese momento, el “mismo” será capaz de derramarse en el “Otro” del mismo modo como el deseo nos proyecta más allá de nosotros mismos, de manera que la búsqueda sea infinita y el gozo, de la relación fraternal, acabe siendo pleno. Dar a luz el alma, hacer surtir en nosotros la

⁶³⁷ DOMS, pág. 128.

⁶³⁸ DOMS, pág. 128.

⁶³⁹ Es preciso tener en cuenta aquí, dentro de la teoría del conocimiento de Nietzsche, la primera metáfora en la que se relacionan diversos objetos, manteniendo clara la diferencia y el flujo del devenir, es el único conocimiento posible para el hombre. Ése es el plano en el que Lévinas quisiera mantenerse para explicar ciertas partes de su pensamiento. Posteriormente, en una segunda metáfora, también según Nietzsche, el concepto abstracto reifica el devenir, al someter la diferencia a la igualdad y el movimiento continuo a la permanencia. Esta sería una segunda metáfora que Lévinas quiere evitar.

⁶⁴⁰ Hemos visto anteriormente como toda obra humana (relación intersubjetiva, pensamiento), toda estructura (conciencia, subjetividad), todo ámbito en el que la obra humana es posible (espacio, tiempo) tienen su fundamento en la relación intersubjetiva, es decir, en el camino infinito hacia el “rostro” del “Otro”.

⁶⁴¹ Del mismo modo como ocurre, en francés con la diéresis. En francés, la diéresis sirve para indicar que, en un par de vocales, la segunda debe ser pronunciada de forma separada en lugar de formar parte de un diptongo o ser muda, es decir, que allí donde había elisión, ahora existe hiato. En español se coloca una diéresis sobre la *u* de las sílabas *gue* y *gui* cuando la vocal *u* debe pronunciarse, como en *ambigüedad* y *pingüino*, en ese caso no existe hiato. Pero, en ocasiones, (poesía) se utiliza para leer con hiato vocales que ordinariamente forman diptongo, como *sü-a-ve* o *vü-u-da*. Eso es lo que dice Lévinas en DOMS, pág. 127-128: Significación en la misma significancia al margen de todo sistema y antes de toda correlación, acuerdo o paz entre planos que, *una vez que se los tematiza*, infligen una grieta irreparable que, como las vocales con diéresis, mantienen un hiato sin elisión, dos órdenes cartesianos (cuerpo y alma) que carecen de espacio común para tocarse, de cualquier *topos* lógico para formar un conjunto”.

humanidad, ese es el proyecto de la obra humana en la que la belleza y la justicia se funden en el bien de la bondad que brota de la palabra.

Proceso de socialización, dicho de otra manera, educación, “enseñanza”, en el sentido en que ya hemos comentado anteriormente. Porque, hacer nacer al “Otro” en mí (llegar a tener alma) es alcanzar la autonomía que concibe Lévinas⁶⁴², es tomar decisiones teniendo en cuenta siempre al “Otro” que hay en mí o, dicho de otro modo, siendo yo el “Otro”. Ello implica, ciertamente, un paso de heteronomía que, sin embargo, como vimos anteriormente, no aliena al “mismo”.

Ese “decir” de la responsabilidad continuamente, indefectiblemente, es traicionado por lo “dicho”.

Nos plantea Lévinas aquí una especie de dualismo. Tal dualismo no es sustancial, no tiene lugar en el ámbito de la ontología, es decir, en la conciencia, sino en el plano de la ética, es decir, en la subjetividad. Todo sentido nace de la relación intersubjetiva, del plano del decir, entre un “mismo” y un “Otro”, en el tipo de significación a la que llama del “uno-para-el-otro”. En ese ámbito el “mismo” y el “Otro” no están fundidos en una sola identidad. Para mostrarnos el tipo de unión que se da entre ellos, Lévinas, como ya hemos dicho anteriormente, compara su unión con la de dos vocales que, tras poner en una de ella la diéresis, ya no se funden al pronunciarse, no hay elisión, sino que existe entre ellas un hiato que provoca que se pronuncien ambas. Pero, la significación del “uno-para-el-otro”, que nace de la relación intersubjetiva entre el “mismo” y el “Otro”, todavía se parece más, como ya hemos dicho anteriormente, a un arpeggio, en el que dos sonidos no se producen unidos, fundidos en uno solo, sino con la suficiente diferencia de tiempo entre ellos de manera que, aunque parezcan fusionados en uno solo, se pueda mostrar todavía en ellos la diferencia.

Así pues, el “mismo”, que ya posee una conciencia, producto de la primitiva relación intersubjetiva con el “Otro”, va desarrollando su subjetividad.

El “mismo”, como conciencia, huyendo de la alienación por la totalidad, en peligro continuo de quedar fusionado en el ser, mecanizado, como cuerpo sin alma, tras un nuevo contacto, en este caso en el plano de la responsabilidad (el anterior fue en el de la economía) con el “Otro”, recupera la animación, abandona la fusión y es capaz de decir,

⁶⁴² Libertad en la heteronomía.

junto al “Otro”, libremente, de manera autónoma⁶⁴³, la palabra del “Otro” como siendo suya.

El hambre y la sed dejan de ser conceptos abstractos o mero combustible para una máquina y acaban, en la relación intersubjetiva, siendo bienes de los que se goza, comida y bebida que, ante el “rostro” del “Otro”, el “mismo” se quita de la boca para ofrecérselos, como palabras a las que la bondad hace nacer⁶⁴⁴.

Así es como nace la subjetividad en el “mismo”, como alma que anima su cuerpo, como responsabilidad, como el “Otro” cuyo “rostro”, transcendencia, hace despertar en la máquina⁶⁴⁵ que es el “mismo”, absolutamente regulada por la lógica del ser, es decir, por lo dicho, un destello de anarquía que la humaniza al provocar en ella la expresión del “decir”.

La subjetividad o el psiquismo se manifiesta en el cuerpo animado.

2.7.1.4. El gozo

Nuestro cuerpo animado, el “mismo” en su egoísmo, más allá de la totalidad, vive de los elementos, satisface sus necesidades, goza. Es preciso tal goce con el fin de “estar atento” a la llamada del “Otro”, como ya vimos en *Totalidad e infinito*, porque el gozo ya implica “estar contento”.

⁶⁴³ Para entender esta aparente paradoja remito al análisis, acerca de este tema, que he realizado en el capítulo “El Decir y la subjetividad” (definición del ser humano como autónomo en su heteronomía). Sería necesario realizar un debate, con la tesis que expresa Catherine Chaliel, en su libro *La utopía de lo humano*.

⁶⁴⁴ DOMS, pág. 130: “Pasividad del *ser para el otro* que sólo es posible bajo las formas de la donación del propio pan que yo como. Para esto, sin embargo, es necesario previamente gozar *de su propio pan*, no a fin de tener el mérito de darlo, sino para dar con ello su corazón, para darse en el acto de darlo. El gozo es un momento inevitable de la sensibilidad”.

⁶⁴⁵ O un ser completamente automatizado, como un animal que se deja llevar solamente por sus instintos, como, por ejemplo, una abeja o una hormiga. En *EI*, pág. 76, Intentando distinguir totalidad de socialidad, en el ámbito de la sociedad humana, dialogando con Philippe Nemo, Lévinas dice: “Tan sólo intento deducir la necesidad de lo social racional a partir de las exigencias mismas de lo intersubjetivo tal como yo lo describo. Es extremadamente importante saber si la sociedad, en el sentido corriente del término, es el resultado de una limitación del principio que dice que el hombre es un lobo para el hombre, o si, por el contrario, resulta de la limitación del principio según el cual el hombre es *para* el hombre. Lo social, con sus instituciones, sus formas universales, sus leyes, ¿proviene de que se han limitado las consecuencias de la guerra entre los hombres, o de que se ha limitado lo infinito que se abre en el seno de la relación ética de hombre a hombre?”

Ph. N.- En el primer caso, tenemos una concepción de la política que la convierte en una regulación interior a la sociedad, como en una sociedad de abejas o de hormigas; es ésta una concepción naturalista y “totalitaria”. En el segundo caso, ¿hay una regulación superior, de la naturaleza distinta, ética, que domina a la política?

E.L.- En efecto, la política debe poder ser siempre controlada y criticada a partir de la ética. (...).

Pero la llamada del “Otro” va a tener un resultado, una consecuencia, que Lévinas debe explicar, como siempre, a través de una metáfora.

Para explicar la forma de conocimiento tematizadora (no a través de la sensibilidad) del ser humano, Lévinas ha utilizado, como siempre también se hizo, desde los tiempos de Platón, la metáfora de la luz. En ella, se igualan percepción visual (sensación perceptiva visual) y conocimiento, porque parece la más adecuada para relacionarse con lo otro como ente. Sin embargo, para este nuevo modo de relación con la realidad, relación con el “Otro”, no nos vale tal metáfora, dado que, en ella, en la imagen o representación, queda cosificado el ente. Pero, en la relación con el “Otro” no es posible cosificarlo, no hay derecho a objetivar algo cuya naturaleza es infinita.

Por eso, elige Lévinas un nuevo sentido, una nueva sensación, un nuevo tipo de percepción con el fin de darnos a entender la relación que tenemos con ese otro que se presenta ante nosotros a nuestro pesar, en la relación ética. Ese nuevo sentido va a ser la sensación gustativa.

Debe explicar Lévinas cómo un yo, un sujeto sensible, se relaciona con el otro como “rostro” a partir de la metáfora de la sensación gustativa.

El yo sensible, en su vida, en su gozo de vivir, satisface, colma, su hambre, que sería la consecuencia directa del acto de saborear. Porque al saborear no tenemos una mera representación de los elementos en nuestra boca, como ocurre con el acto de representación, que, claramente termina en la mera imagen que existe en mi mente de cualquier ente. Además, el hecho de saborear implica ya también morder el alimento para satisfacer el hambre. “En la sensación gustativa no se produce un recubrimiento cualquiera del sentido buscado mediante su ilustración a través de una presencia en carne y hueso. En la sensación gustativa, el hambre queda saciada.”⁶⁴⁶

El yo sensible se identifica justamente en el momento en que está saboreando o mordiendo sobre el pan⁶⁴⁷, con el fin de satisfacer su hambre. Tal hecho implica gozo, “gozo del gozar anterior a toda reflexión”⁶⁴⁸.

⁶⁴⁶ DOMS, pág. 130.

⁶⁴⁷ DOMS, pág. 131: “Morder sobre el pan es la significación propia del *saborear*. El sabor es el “modo” como el sujeto sensible se convierte en volumen; o, conforme a su modo irreductible, el acontecimiento en el cual el fenómeno espacial de la mordedura se convierte en la identificación llamada yo, donde se hace yo a través de la vida que vive desde su vida incluso en el *frueri vivendi*: el saciamiento se sacia de saciamiento. La vida goza de su propia vida”.

⁶⁴⁸ DOMS, pág. 132.

Así pues, en primer lugar, tenemos, en el acto de saborear, cuyo último fin es satisfacer el hambre, a un yo que vive y goza, lo cual, como dice Lévinas, es absolutamente necesario para que se dé la relación del “uno-para-el-otro” o relación ética.

“El gozo en su posibilidad de complacerse a sí mismo, exento de tensiones dialécticas, es la condición del para-el-otro de la sensibilidad y de su vulnerabilidad en tanto exposición al “Otro””⁶⁴⁹.

En segundo lugar, ese yo, ese sujeto sensible, gozoso y satisfecho, saboreador, con el pan en la boca, vulnerable ante la llamada del “Otro”, de un ser de carne y sangre⁶⁵⁰ como él, queda enfrentado, expuesto, al “rostro” del “Otro”. Y, justamente, es la necesidad del “Otro” la que le golpea inmediatamente llevándole a arrancarse de sí mismo, del yo que se complace en el gozo, lo que significa arrancarse el propio pan de la boca con el fin de solucionar la necesidad del “Otro”, con el fin de cuidar de él. Pero nos dice Lévinas que, en tal impulso, no se busca el mérito, cosa que nos distanciaría del “Otro” inmediatamente, sino que, simplemente, se da el propio corazón, es decir, se da uno a sí mismo⁶⁵¹.

En tercer lugar, tal arrancamiento de sí mismo, que Lévinas expresa metafóricamente en el hecho de “arrancar el pan de la boca”, se manifiesta, en el plano de la sensibilidad, en el “Decir”, pero debe quedar claro que solamente puede ser

⁶⁴⁹ DOMS, pág. 132.

⁶⁵⁰ Hemos mencionado anteriormente la existencia de seres en carne y hueso (DOMS, pág. 130). Ahora menciona Lévinas la existencia de seres de carne y sangre (DOMS, pág. 132). Por un lado, algo de carne y hueso es un ser o sujeto solamente físico, material, mera presencia corporal (DOMS, pág. 137). Sería como la res extensa de Descartes. Por otra parte, el ser de carne y sangre es el propio “Sí mismo”. Representa la unión sin fisuras del yo o sujeto gnoseológico o sujeto del origen y del sujeto de carne y hueso (DOMS, pág. 137-138). Significaría la unidad sin fisuras de la res cogitans y la res extensa cartesianas antes de su escisión que genera el llamado dualismo ontológico. Viene a significar el ser humano vivo. “La proximidad de los seres de carne y sangre no es su presencia en carne y hueso.... La subjetividad de carne y sangre en la materia, la significancia de la sensibilidad, el uno para el otro mismo es significancia pre original donadora de todo sentido...” (DOMS, pág. 137-138). “Lo que resulta incomprensible para la concepción cartesiana en una humanidad de carne y sangre, a saber: la animación de un cuerpo por el pensamiento...” (op.cit., pág. 138). A esta subjetividad también la llama “subjetividad de la sensibilidad”. A un ser de carne y sangre también lo llama Lévinas sujeto preoriginal (op.cit., pág. 138).

⁶⁵¹ DOMS, pág. 132:

“Pero el dar no tiene sentido más que como arrancarse a sí mismo *a su pesar* y no solamente *sin mí*; pero arrancarse a sí mismo a su pesar no tiene sentido si no es como arrancarse a la complacencia de sí mismo en el gozo, como arrancar el pan de su boca. Solo un sujeto que come puede ser para-el-otro o significar. La significación, el uno-para-el-otro solo tiene sentido entre seres de carne y sangre.”

“Decir” porque la exposición al “Otro” se realiza en un plano en el que el yo sensible, el “mismo”, habita en el gozo del disfrute de la vida. Tal decir implica “compartir tu pan con el hambriento, recoger en tu casa los miserables (Is 58)”⁶⁵².

Es decir, que el “mismo” está determinado, a su pesar, a proyectar sobre el “Otro” todo el gozo que él pueda conseguir, y precisamente en el momento en que la proximidad del “Otro”, su contacto, le altera hasta el punto de que le hace profundizar más aún en sí mismo, pasando de ser un sujeto de carne y hueso a un sujeto de carne y sangre⁶⁵³.

Precisamente en eso consiste la relación ética, en “estar atento” a la llamada del “Otro”, en cuidar de él hasta el punto de poder expresar, a través del “Decir”, de la palabra comprometida, de la bondad, la necesidad, el deseo, del “Otro” y procurar dirigir tu camino, y el camino de los demás, en ese sentido⁶⁵⁴.

2.7.1.5. Vulnerabilidad y contacto

Pretende ahora Lévinas explicarnos los conceptos de vulnerabilidad y contacto como formando parte de la sensibilidad, que ya sabemos que es un modo de generar significatividad distinto al de la tematización.

Por tanto, sigue profundizando en su explicación del concepto de sensibilidad.

Comienza diciendo algo que ya sabíamos porque lo había explicado en el anterior capítulo, “la sensibilidad es la exposición al otro”. Pero, tal exposición no se realiza mediante un acto de la voluntad, una iniciativa libre, en la que, generosamente, el “mismo” se exponga al “Otro”, sino, más bien, tal exposición es pasiva, hasta el punto de que el “mismo” se ofrece sin reserva, pero sin tomar la iniciativa y sin acto de generosidad alguno⁶⁵⁵. Nos explica también que tal hecho “está al margen de lo libre y lo no libre”⁶⁵⁶, lo que, para Lévinas, nos sitúa en el ámbito de la anarquía del bien.

⁶⁵² DOMS, pág. 133.

⁶⁵³ DOMS, pág. 133: “La proximidad del otro es el inmediato derramamiento para el otro de la inmediatez del gozo, la inmediatez del sabor, “materialización de la materia”, alterada por lo inmediato del contacto”.

⁶⁵⁴ Si nos fijamos bien, vamos viendo como la metáfora más general, la del coito, desformalizadora, se va desarrollando lentamente. Es muy significativo el derramamiento del gozo sobre el “Otro” que, a su pesar, el mismo realiza alterado por la presencia, por el contacto del “Otro”. Es preciso entender, por encima de la metáfora del saborear, la metáfora desformalizadora, más general pero, a la vez, más oculta, del coito.

⁶⁵⁵ DOMS, pág. 133: “Haber-sido-ofrecido-sin reserva y no generosidad de ofrecerse”.

⁶⁵⁶ DOMS, pág. 133.

Y, precisamente en eso consiste que la sensibilidad sea vulnerabilidad. La sensibilidad, en su exposición al “Otro”, no se protege, no se oculta tomando decisiones e iniciativas al margen del “Otro”, sino que se expresa espontáneamente, sin pretender apresar en las redes de la tematización al “Otro”, como acontece en el contacto de dos cuerpos en la relación amorosa, como se puede comprender a través de la acción del beso⁶⁵⁷. En ese último acto, la sensibilidad del “mismo” no pretende apoderarse del “Otro”, sino ofrecerse pasivamente a él, o, al menos, no imponerse, es decir, como dice Lévinas, en el beso se pasa “desde el *tomar al ser tomada*, de la actividad del cazador de imágenes a la pasividad de la presa, de la búsqueda a la herida, del acto intencional de la aprehensión a la aprehensión en tanto que obsesión por el otro que no se manifiesta.”⁶⁵⁸

Con el fin de explicar mejor esa característica de pasividad de la sensibilidad, Lévinas va a mostrarnos una nueva metáfora, la maternidad. El “mismo”, como sensibilidad, está generando al “Otro” en sí mismo. Así, de ese modo, configurará su subjetividad, de tal manera se convertirá en sujeto, así nace su identidad⁶⁵⁹. De ese modo, Lévinas pretende que entendamos el significado de la infinita responsabilidad con respecto a los otros.

Somos tan responsables del “Otro” como una madre de su hijo. Porque la gestación del “Otro” en el “mismo” implica el nacimiento de la identidad del “mismo”, el “Sí mismo”, la aparición del sujeto.

Dice Lévinas que Hegel pone el sujeto, la identidad del ente, en la sustancia. Pero tal hecho implica que el ente no necesita salir de sí mismo para tener su identidad. El ente, como “en sí”, a través de un movimiento en el que se encuentra implícita la dialéctica hegeliana, tras la síntesis, se transforma en “para sí”, es decir, es capaz de ser consciente de sí, sin necesitar salir fuera de sí mismo. El ente, como sustancia que se conoce a sí misma, es capaz de entender todo lo que existe, de dar significado a todo el conjunto de seres que se encuentran a su alrededor. La propia sustancia hombre,

⁶⁵⁷ Nuevamente tenemos, dentro del proceso desformalizador para comprender la relación ética, una nueva metáfora, de tipo erótico, la del beso, como contacto, como ejemplo de vulnerabilidad en la sensibilidad. Tal metáfora debe ser incluida en otra superior, la del coito.

⁶⁵⁸ DOMS, pág. 133,134.

⁶⁵⁹ DOMS, pág. 134: “...maternidad, gestación del otro en el mismo”.

transformación de la naturaleza⁶⁶⁰ en función del conocimiento de todo lo que existe, posee, en sí mismo, sin salir de sí mismo, como “para sí”, el conocimiento de todo hombre. Pero, para Lévinas, tal hecho implica que “la esencia no sale de su conatus”⁶⁶¹.

Y este último hecho, para Hegel, implicaría permanecer en el egoísmo absoluto del yo sin salida posible hacia el “Otro”, puesto que ya estaría comprendido en el “mismo”.

Por el contrario, para Lévinas, el “mismo”, al generar al “Otro” en sí mismo, sale fuera de sí mismo, a su pesar, de manera pasiva, como cuerpo sufriente para el “Otro”, como maternidad⁶⁶².

Aunque Lévinas considera que el “mismo” tiene una doble posibilidad. Puede, en principio, como “yo encarnado, como yo de carne y sangre”⁶⁶³, perder su significación para el “Otro” y convertirse en conciencia tematizadora, a la que Lévinas compara con el perro de Ulises, que, en su “conatus”⁶⁶⁴, en su alegría, en su gozo egoísta, le reconoce como suyo (metáfora de la conciencia tematizadora que se reconoce en sus temas). Pero también, de otro modo, como vida plena, como sensibilidad, vulnerabilidad, maternidad, puede comportarse como significancia para el “Otro”, dándose completamente a él⁶⁶⁵.

Para Lévinas, la segunda posibilidad da significado a la primera, es decir, que la significación para el otro, del “uno-para-el-otro”, una significación de tipo ético, determina toda otra significación⁶⁶⁶. Es decir, que, como ya dijimos cuando

⁶⁶⁰ La naturaleza, para Hegel, nace de la alienación del espíritu (Dios) pasando de ser en sí a ser fuera de sí, con el fin de conocerse a sí mismo.

⁶⁶¹ DOMS, pág. 139.

⁶⁶² “La subjetividad de la sensibilidad en tanto que encarnación es un abandono sin retorno, maternidad, cuerpo sufriente para el otro, cuerpo como pasividad y renuncia, puro sufrir”. DOMS, pág. 139.

⁶⁶³ DOMS, pág. 139.

⁶⁶⁴ Concepto acuñado por Spinoza. Impulso puramente egoísta de supervivencia en el interior del ser. Para algunos (parece que para Lévinas también) es la raíz del mal. Instinto de supervivencia. Es el esfuerzo con que cada cosa se empeña, cuanto está a su alcance, por permanecer en su ser. Deseo de ser y esfuerzo por perpetuarse puramente egoísta que se manifiesta en la guerra. A la tendencia a persistir en su ser Lévinas opone el “Deseo del otro” (HOH, Lévinas, pág. 43).

⁶⁶⁵ DOMS, pág. 136: “Porque la subjetividad es sensibilidad –exposición a los otros, vulnerabilidad, responsabilidad en la proximidad de los otros, uno-para-el-otro, esto es significación– y porque la materia es el lugar propio del para-el-otro, modo como la significación significa antes de mostrarse como *Dicho* dentro del sistema del sincronismo, dentro del sistema lingüístico, es por lo que el sujeto es de sangre y carne, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de *dar* el pan de su boca o de dar su piel”.

⁶⁶⁶ DOMS, pág. 139: “Es dentro de la significación del uno-para-el-otro, donde se comprenden el sistema, la conciencia, la tematización y el enunciado de lo verdadero y del ser, hasta el punto de que el uno-para-el-otro puede enunciarse como si fuera un momento del ser”.

analizábamos el gozo en *Totalidad e infinito*, es la relación intersubjetiva que tiene lugar en la ética la que modifica el sistema y no el sistema el que determina la ética.

La significación del “uno-para-el-otro” es el “decir”, que también tiene, como ya hemos visto, la posibilidad de transformarse en tematización, como conciencia intencional, en el plano del ser, es decir, en el plano de lo “dicho”.

Se puede decir, en conclusión, que la identidad del ser humano no es la del “para sí” (el ente humano en Hegel), la del mero “conatus”, deseo de persistir en su ser, sino la del “para otro”, que se compone de “conatus” más “significancia”, siendo este último concepto determinante del anterior. No existe, por tanto, deseo de supervivencia individual sin que exista, previamente, fundamentándolo, Deseo del “Otro” que se manifiesta en darse pasivamente al “Otro”.

En tal hecho se encuentra la base de la superioridad de la ética sobre la ontología. Aunque es posible, para el “mismo”, descender, desde el plano de otro modo que ser (“decir”) (subjetividad), al del ser (“dicho”) (conciencia).

Podemos decir que, dentro del proceso de socialización que forja al ser humano, proceso de senescencia, no son los atributos culturales, los propios del ser, los que, apoderándose de nosotros, permaneciendo a su cuidado, nos hacen aflorar como identidad⁶⁶⁷, sino, tal como hemos dicho, es el darse al “Otro”⁶⁶⁸, de manera que acabamos poseídos por él, es decir, el estar a su cuidado, al cuidado del “Otro”, lo que nos hace ser lo que somos, lo que provoca que las cosas nos interesen y adquieran sentido.⁶⁶⁹

Por último, Lévinas nos sitúa ante la filosofía de la existencia, que intentaba descubrir “un psiquismo irreductible al saber”⁶⁷⁰, es decir, una forma de significancia distinta a la tematizadora propia de la filosofía racionalista, intelectualista. Para saber si lo han conseguido, analiza a Husserl y Heidegger en ese sentido pero, significativamente, no el de Sartre⁶⁷¹.

⁶⁶⁷ Tal como diría Heidegger.

⁶⁶⁸ Interiorización del otro hasta convertirlo en nosotros mismos. Hacerle nacer en nosotros. Maternidad.

⁶⁶⁹ “En tanto que poseídos por el prójimo y no en tanto que revestidos de atributos culturales, en tanto que reliquia, es como, de entrada, las cosas obsesionan”. *DOMS*, pág. 135.

⁶⁷⁰ *DOMS*, pág. 140.

⁶⁷¹ No analiza, sin embargo, el pensamiento de Sartre. Por supuesto que Lévinas se sentía más cerca de Sartre que de Heidegger. Precisamente, admiraba en Sartre el compromiso por el “Otro”, diciendo que su obra supone: “una lección fundamental de libertad exaltada por una obra que no se limita a sí misma, que sacudió la moral burguesa de muchos pesos muertos y hojarasca para sacar a flote lo esencial. Lección más-allá de la presencia física de Sartre por los caminos de la libertad en las calles de París... más allá de

Por un lado, en Husserl no se encuentra atisbo de tal psiquismo, puesto que, los tres tipos de racionalidad de los que habla, teórica, afectiva y práctica, se funden en uno solo.

Por otra parte, en Heidegger, lo óntico solamente tiene sentido a la luz del ser, aunque éste quede oculto cuando se está ante el ente, es decir, tal como dice Lévinas “el existenciario revela su sentido en lo existencial, que es una articulación de la ontología. El ente no cuenta más que a partir del saber...”⁶⁷², o, lo que es lo mismo, el ser humano queda cubierto por el significado del ser, de tal manera que el ente, que se aparece ante nosotros, está ya tematizado. Tanto el ente normal como el ente como “*Dasein*”, como ser ahí, no ponen ante nosotros, en su existencia, ningún significado que no estuviera ya dado en el momento en que el ser humano asume ponerse al cuidado del ser, es decir, iluminar a través del ser toda acción o aparición.

Así pues, la sensibilidad, la afectividad, se encuentran, previamente, totalizadas en el ser, es decir, siendo uno con el ser. Por tanto, las filosofías existenciales no consiguen lo que pretendían, independizar la existencia del ser, es decir, encontrar un modo del psiquismo independiente de la tematización y el saber.

Para Lévinas, lo único que hacen es aparentar que lo han conseguido, pero el perro de Ulises, también conatus y alegría, gozo, pero que se sabe, fundamentalmente, sensibilidad, es incapaz de reconocerlo como de su propiedad cuando aquél disimula su identidad a través de un discurso coherente pero que no lleva su olor.

Es decir, que, para Lévinas, el existencialismo, al menos en Husserl (como protocreador) y Heidegger, no consigue el propósito de independizar una forma del psiquismo más allá de la intencionalidad porque no consigue mostrárnoslo de manera clara, más bien nos lo muestra siempre absorbido en el ser. Su olor, es el olor del ser.

En conclusión, el objetivo de Lévinas está claro, preservar el fundamento de una ética, en la que el “Otro” es la fuente del sentido, más allá de la estructura del ser.

Para ello, en primer lugar, priva de sentido fundamental al ser al subordinar su logos (dicho, memoria, identidad, medida, número, verbo) al logos de la ética (decir,

la silueta misma de este nuevo tipo de hombre comprometido y siempre disponible y, como sin situación y sin equipaje que dificulte sus pasos, siempre en camino como nosotros... Sartre es, ante todo, esto independientemente de lo que haya podido pensar y decir de nosotros.” (Lévinas: 1980, en Rolland: 1984, p. 326) Tomado de Lévinas, *Humanismo y ética* G. González R. Arnaiz, editorial Cincel, Madrid, 1987.

⁶⁷² “. *DOMS*, pág. 140.

“Otro”, responsabilidad, amor, nombre)⁶⁷³. Y, en segundo lugar, pone en la actitud ética (dar testimonio, ser testigo), más allá de todo contenido, el fundamento de la misma. De ese modo consigue que el ser, cuya lógica se introduce en los enunciados, pierda la hegemonía de la moralidad del hombre.

La consecuencia es que existe una vida verdadera, bondad, ser para el otro, más allá de la vida que podríamos llamar supervivencia, perseverar en el ser, interés.

En primer lugar, el Deseo del otro mueve al hombre, antes de cualquier decisión, a ser rehén y ser sustituido por él.

¿Podría llamarse a esto ética? creo que no. Está todavía más allá de la ética. Ese Deseo, como creo haber dejado claro en la confrontación con Searle, no procede de una supuesta naturaleza humana que impulsase al hombre, desde una socialidad con base biológica (interioridad), a amar a su hermano. Eso sería determinismo biológico.

Estoy abocado hacia el otro (asignado) por un lazo superior al de mis genes. Es el “rostro” del otro (exterioridad) el que detiene mis ansias de poder, y gozo más junto a él buscando en su infinito mi infinito.

En segundo lugar, absolutamente pasivo ante él, como ante un *verdugo*, libre de ideas previas, “Sí mismo” fuera del sujeto, en mi piel, el “Otro” en mí, escucho. Él es también, para mí, *maestro*, me dice la palabra nueva, me transmite el sentido. Me juzga, me enseña y me hace ver por su mirada. Creo que esto tampoco es ética. Aquí se descubre donación de sentido. Antes de cualquier reflexión, en la acusación, sobre mí, del “Otro” en mí descubro mi finalidad, mi camino. En este caso soy heterónimo.

En tercer lugar, el amor al “Otro”, la responsabilidad por él, abre en mí una disponibilidad a actuar, y una energía en esa actuación (sinceridad) que me hace dar testimonio de él gratuitamente, sin esperar reciprocidad. Esta es la verdadera ética para Lévinas. Mantener una actitud respecto al “Otro” de absoluta responsabilidad,

⁶⁷³ El nombre, por tanto, es anterior al número. Eso quiere decir que es preciso nombrar las cosas, es decir, diferenciarlas, para poder numerarlas. Sin nombre todo es indiferenciación, porque no existe frontera entre los objetos. Nombrar significa dar sentido. Una vez que el mundo tiene sentido para nosotros, cabe cuantificarlo. Dar nombre a las cosas hace posible diferenciarlas de la totalidad. Sin embargo, con el tiempo, hemos acabado separando la función de nombrar o dar sentido de la de numerar o cuantificar la realidad. El número ha perdido su vínculo con el nombre porque la función de supervivencia humana, la meramente instrumental, se ha manifestado, empíricamente, más importante que la de dar sentido. Abandonarse al número, más allá del sentido humano, significa abandonarse a la magia de la técnica, gozando en su seno una vez divinizada. Gozamos en la no decisión, en la dejación de responsabilidad. Existe un nuevo Dios, poderoso, arjé, la técnica, que, llevándonos en su seno, decide por nosotros, si nosotros no le imponemos como objetivo el de satisfacer fundamentalmente las necesidades humanas. Ahora, está invertido el orden, de modo que es el número el que nombra al mundo.

completamente desinteresada (más allá de la compra-venta del dominio del ser). Tal forma de actuar que, ya hemos visto anteriormente, se puede considerar heterónoma de modo “sui generis”.

Pero, la ética, como ámbito en el que nace todo sentido, solamente es posible si, siendo libres, es decir, estando contentos, en medio del gozo, habiendo forjado en él nuestro lenguaje, somos capaces de, habiendo oído la llamada del “Otro”, poner a su servicio, atentamente, gratuitamente, como un regalo, nuestra palabra.

Concluyendo, en ese caso, soy capaz de salir del ser, de ir más allá de mi conciencia de supervivencia y, a través del gozo vital, de la felicidad, del “estar contento”, no solo escapo del ser, sino que me pongo en función de atender la llamada del “Otro”.

Una vez terminado el análisis del ámbito del gozo en *Totalidad e infinito* y en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, realizaré, en principio, un resumen de todo ello; inmediatamente después, a modo de conclusión, indicaré las consecuencias de no poder ver al otro como maestro, es decir, que no conseguir llegar a “estar atento”.

3. Síntesis del análisis del gozo en *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

3.1. Síntesis de *Totalidad e infinito*

La metafísica nace en la relación social, siendo ese el acto primigenio de conocimiento que tiene lugar entre el “mismo” y el “Otro”.

Así pues, la relación con lo otro y con el “Otro” es anterior a la acumulación de verdades o conocimientos. Lévinas va aquí contra el pensamiento occidental, que considera que lo esencial en el hombre es adquirir conocimientos. Piensa que lo fundamental es acumular relaciones. La consecuencia de ello es el gozo, la felicidad, que se consigue, según hemos visto, a partir de la relación con el “Otro”. Y ese gozo no puede identificarse con el ser, sino que se encuentra más allá del ser.

Ello significa que la felicidad es anterior a la ética, por tanto, el sujeto es bueno no cuando se esconde en la ataraxia, sino cuando lucha para alcanzar las condiciones necesarias para que el “Otro”, y, por tanto, él mismo, sea feliz.

Sin embargo, la relación con el “Otro” es anterior, y pone en movimiento el gozo, dado que inicia el Deseo del “Otro”, es decir, la subjetividad humana, que es la causante de la satisfacción de las necesidades por parte del “mismo”. Por tanto, el cuerpo y sus placeres son necesarios para conseguir la felicidad.

El hecho de que la subjetividad, el yo, nazca del gozo, de la afectividad, implica que no se encuentra ya dado en la estructura racional del lenguaje, sino que se muestra en la relación intersubjetiva.

Por ello, el yo no se muestra en la estructura biológica, tal como también mostramos en la confrontación con Searle, ni tampoco en la sociológica, dado que, si ello fuese así, tal estructura, la del “mismo” acabaría asimilando al “Otro”. Pero no sucede tal cosa, más bien, en la relación intersubjetiva, es el “Otro” el que determina al “mismo”. Por tanto, la relación con el “Otro” se encuentra más allá de la totalidad.

Resultante de todo ello es que no es la intencionalidad del “mismo” la que determina al “Otro”, representándolo, tematizándolo, al modo de Husserl, sino que, en medio de la vida, a partir de la exterioridad, es la intencionalidad del “Otro”, que procede de la sensibilidad, la que determina al “mismo”.

Es importante resaltar que el gozo en el que habita el hombre no tiene nada que ver con el placer de las teorías utilitaristas. Más bien, critica al utilitarismo al considerar que no todo lo placentero es útil. Pone como ejemplo a los “elementos”, que causan el goce del hombre pero no le son útiles. Para que lo fuesen sería necesario que existiese primero la habitación, con el fin de que los “elementos” se convirtiesen en posesiones y, por tanto, en útiles. Porque es en ese espacio en el que nace la propiedad. Consecuencia de ello es la idea de juego. Para Lévinas, el hombre es capaz de independizar aquello que pertenece al instinto, a su utilidad, del placer que es consecuencia de ello. Es decir, el hombre juega.

Inmediatamente después, nos muestra una tesis que podría haber sido expresada por el propio Marx: Mientras el hombre disfruta de los elementos y es capaz de transformarlos en nutrientes, en útiles, es decir, mientras trabaja, el hombre es libre. Pero, si ha de luchar por ellos, a causa de la explotación, en ese caso pierde tal libertad y se convierte en un animal. Porque “estar contento” es gozar de la vida, ser feliz, ser libre, y es, en ese estado, en el que se encuentra ya implícito algo más serio, la posibilidad de atender la llamada del “Otro”, desde la exterioridad, en forma de maestro,

que convertirá la conciencia en subjetividad a partir de la relación con el “rostro” del “Otro”, es decir, la relación ética.

Todo lo dicho hasta ahora es necesario para que sea posible llegar a alcanzar el “Encuentro”. Y solo un cuerpo animado puede alcanzar esa actitud ética. Pero decir eso no significa decir cuerpo controlado por la razón, sino unidad absoluta que disfruta y goza. Por tanto, nos explica Lévinas que también es necesario que el estado de gozo sea el de una actitud irreflexiva, no irracional, pero tampoco tematizadora, interesada. Solamente, de ese modo, el ser humano, el “mismo”, habitará en el desinterés, condición sin la cual la actitud ética sería imposible.

Lo dicho anteriormente tiene una consecuencia importante, no existe un yo anterior al gozo, sino que nace de él, por tanto, no podemos decir que el ser humano se encuentre abandonado en el mundo, lo que supone una crítica al concepto de estar arrojado en el mundo, existenciario, en Heidegger.

Así pues, el hombre ama la vida y solamente tiene algún sentimiento trágico cuando se le priva de la satisfacción de las necesidades (tal como decía Marx) a través del trabajo. No hay nadie que tenga más derecho al gozo, y si se juzga que ello puede darse, debemos considerar el ejemplo del Holocausto, como consecuencia de pensar de ese modo.

Y, precisamente, el gozo prepara al hombre para recibir el infinito, hecho que solo es posible en la morada, en la intimidad en la que se muestra el “rostro” femenino, es decir, lo tierno. Pero, la casa no es importante por sí, no es un fin, sino que es necesaria para que el hombre pueda vivir. Por tanto, la morada es un instrumento necesario para habitar en el mundo. Lo esencial, por tanto, es vivir, habitar en el mundo, lo que hará posible también la representación y el trabajo. Habitar en la casa, estar recogido en ella, es una metáfora de la subjetividad (conciencia) humana. Así pues, la casa, la aldea, la ciudad o el estado no están por encima del ser humano, lo realmente importante es el individuo que habita en el mundo y utiliza como instrumentos los conceptos antes citados. En consecuencia, no es el hombre un medio para que el estado cumpla sus objetivos, sino el estado un medio para que el hombre cumpla los suyos, entre los cuales el “Encuentro” es fundamental.

Esa relación con el “Otro” se realiza en la intimidad de la habitación, se recibe a la mujer, todavía no como “rostro”, pero sí como un tú con el que se establece una relación de lenguaje silencioso, sin enseñanza, según Lévinas, todavía. Y es, precisamente, en la

morada, en la que adquieren sustancialidad las cosas, en una actitud previa a la tematización o conceptualización. Los elementos, que en el núcleo del ser son movimiento continuo, se convierten en cosas en la morada a través de la posesión que facilita el trabajo. Porque la posesión, medida por las necesidades del “Otro”, que el mismo debe satisfacer, confiere permanencia, convierte en cosa, al elemento, lo sustancializa.

Sin embargo, dice Lévinas que la actividad de posesión no es la correcta para recibir la llegada del “Otro”, porque lo acabaríamos convirtiendo en nuestra propiedad. La actitud más conveniente es la de gozo, es decir, la de la relación desinteresada en la que el “Otro” será respetado absolutamente y tratado, no como medio y fin, tal como la ética kantiana predica, sino solamente como fin.

Por eso dice en algún momento, que si solamente existiese ontología, es decir, si todo fuese ser, la ética adecuada sería la kantiana, ética simétrica. Pero existe lo más allá del ser, el “rostro” del “Otro”, la relación intersubjetiva, por ello también existe metafísica, y, en ese terreno, Lévinas nos muestra que la ética del desinterés absoluto es la verdaderamente válida, porque es una ética asimétrica.

Por tanto, el “Otro” no es sustancia, cosa, en la que se puede ser, como hemos dicho, instrumento y fin a la vez, en el plano de la dignidad; más bien es anarquía, es decir, un orden que supera todo orden del ser, y eso, incosificable, inapropiable, intematizable, incategorizable, se puede denominar *santidad*⁶⁷⁴.

En el ámbito donde la dignidad se mantiene como regla, el “estar contento”, el gozo, es un estado en el que el hombre es libre. Lévinas lo demuestra indicando que la mano, en el trabajo, no va directamente desde su objetivo hacia su fin sin error alguno, como si fuera una máquina, sino que tantea y puede equivocarse hasta conseguir su fin. Es tal libertad la que nos hace entender, del mismo modo como a Kant, que no es contradictorio contradecir una necesidad sin contrario, es decir, que tal necesidad pueda no cumplir con su deseo, porque el hombre puede errar su objetivo. Por tanto, el ser humano posee una libertad como autonomía, es decir una libertad condicionada por la responsabilidad. La fuerza que impide que el hombre cumpla con su fin podría ser la de la totalidad. Luego, cercanos ya al plano de la metafísica, veremos como el concepto de heteronomía adquiere una mayor importancia.

⁶⁷⁴ *TI*, pág. 295: “El hombre en tanto que Otro nos viene desde fuera, separado —o santo— “rostro””

Posteriormente, Lévinas se plantea la relación entre el psiquismo y el cuerpo. Podría ser que lo psíquico, la representación, determinase a lo material, pero también podría ser que lo material determinase a lo psíquico. Sin embargo, en realidad, lo que acontece es que lo universal y lo empírico están determinados por la relación intersubjetiva, la verdadera vida, que es anterior a la distinción entre universal e individual. Primero se vive, después viene la teoría. Y, en la vida, no existe distinción entre psiquismo y cuerpo, todo es uno. Además, el lenguaje no procede de la tematización y la conceptualización, sino, al revés, la tematización y el concepto proceden del lenguaje, que tendría la función de expresar el mundo del “Otro”, es decir, un nuevo relato que transforme la totalidad del ser de manera que ese “Otro” pueda ser aceptado, o, más bien, pueda, libremente, vivir en él. Así pues no es una naturaleza humana, proyectada en cultura, fija y determinada, que se muestra en distintos devenires, la causa del sentido, sino, más bien la relación ética, cambiante y mutable, la que lo genera. También, en este caso, cuando relacionemos a Lévinas con Searle, en el análisis del concepto de gozo en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, ampliaremos el análisis de la relación entre mente y cerebro, que se encuentra a la base de la relación ética.

Y, en el interior de esa relación, que ha configurado nuestra morada, podemos abrir las puertas de nuestra casa, nuestra conciencia-subjetividad, al “Otro” o cerrárselas, ser justos o injustos, del mismo modo como Gíges, al girar su anillo podía ser visible o invisible, pero, en cualquier caso, según Lévinas, el hombre sabe qué es lo justo y lo injusto. Si se mantiene realizando la injusticia será porque la fuerza de una totalidad le impide ver a su prójimo, al “Otro”.

En este plano de la justicia, ámbito social por excelencia, dado que la existencia del tercero se muestra claramente, Lévinas va a descender al plano del Estado. Ciertamente, por un lado, el camino del hombre se encuentra en el Deseo del “Otro”, en el trabajo u obra, por el desciframiento de su “rostro”, que implica la no determinación del “Otro”, intentando, como hemos dicho, ser justos. Sin embargo, el Estado, una totalidad, por otra parte, al intentar juzgar las relaciones interpersonales, no se preocupa de descifrar el “rostro” de cada ciudadano, sino que lo juzga y lo determina a través de sus obras, sus acciones concretas, de manera que lo cosifica. El estado al que se refiere Lévinas es el que procede del pensamiento de Hegel. Un estado que no se preocupa fundamentalmente del individuo, dado que su fin es otro, y cuyas leyes no se cambian

en función de las necesidades de estos sino al revés, se transforma a los ciudadanos en función de las leyes.

Sin embargo, podemos decir que el estado democrático pretende, incipiente y, todavía, torpemente, lo mismo que quiere Lévinas, es decir, que algún día sus leyes, sean la prolongación de las leyes éticas de los ciudadanos. Ello se muestra en las ideologías que están teñidas de social y de cristiano (al menos en el ámbito católico, donde la fe sin obras es fe muerta). En ese sentido, Lévinas es más católico que protestante⁶⁷⁵.

Pero, aunque nuestras obras puedan ser consideradas meras cosas por parte del Estado, sin embargo, nosotros no lo somos. Nosotros debemos saber que cuando nos preguntamos por la obras del hombre, qué son, (“quid”), en realidad nos estamos preguntando por una cosa, pero cuando nos preguntamos por la “quididad”, aquello de donde parte la obra, en realidad estamos preguntándonos por alguien que “*se ha presentado ya*”, sin ser un contenido.

Es decir, que el “quid” fenoménico se ordena a través de la “quididad” como “cosa en sí” o “rostro” del “Otro” que se presenta ante mí. Ello me transforma también en “cosa en sí”, al asumir mi responsabilidad. Mi existencia como “cosa en sí” comienza con la presencia en mí de la idea de infinito”.

Lo que quiere decir Lévinas es que el “estar contento”, la felicidad del gozo, pone al “mismo” frente al “Otro” sin muros, sin defensa, sin necesidad de satisfacer necesidades a partir de su instrumentalización, sin pretensión de ejercer violencia sobre él objetivándolo en la representación o violentándolo en el concepto. Es decir, el “estar contento”, elimina la totalidad de la interioridad para que sea abierta por el infinito del “Otro”. El gozo prepara al hombre para la recepción de la exterioridad⁶⁷⁶.

Así pues, la epifanía, la aparición de la exterioridad, nos sitúa en el orden del Deseo, que debe regular nuestra interioridad. Ello se muestra a través de la enseñanza del maestro. Aquí Lévinas se ocupa de poner en evidencia que no es la educación socrática, que tiene como objetivo la adquisición de nuevos contenidos, el paradigma

⁶⁷⁵ Jacques Derrida, en *Adiós a Emmanuel Lévinas*, editorial Trotta, Madrid, 1998, pág. 22, dice: “Permítanme evocar el día en que, durante un Congreso de los Intelectuales judíos, en el momento en que ambos escuchábamos una conferencia de André Neher, Emmanuel Lévinas me dijo en un *aparte*, con la suave ironía que nos resulta familiar: “Ya lo ve usted, él es el judío protestante, yo soy el católico” ocurrencia que merecería una larga reflexión”

⁶⁷⁶ Sigue Lévinas con la metáfora del coito, procedente del ámbito de la relación erótica, con el fin de explicar del mejor modo posible la relación ética.

educativo, sino la cartesiana, cuya finalidad es introducir la idea de infinito en las relaciones humanas, es decir, una educación ética.

Por tanto, se debe procurar que tanto el maestro como el alumno, independientes de un estado determinista, que imponga las normas a los individuos sin contar con ellos, y sin pretensiones de instrumentalizarse mutuamente, sean capaces de mantener su libertad, en una relación intersubjetiva, cuyo núcleo debe ser la escucha del otro, liberada de prejuicios, completamente desinteresada, es decir, el respeto absoluto, que debe ser la base de la sociedad humana, y que debería regular el plano, condicionado por el interés, de la economía y del trabajo⁶⁷⁷. Ser la voz del débil y el instrumento de su redención, tal sería la labor del maestro convencional.

Y, ahora, Lévinas va a relacionar educación y economía. Puesto que el trabajo es una forma de actuar en el mundo mediante la cual tomamos posesión de los elementos como cosas, y siendo solamente posible que esto ocurra en el ámbito de la casa (“oikos”), en ese caso, la carencia fundamental del “Otro” sería económica. Y lo sería en dos sentidos, porque carece de casa desde la que ordenar el mundo y, consecuentemente, porque carece de trabajo a través del cual poder satisfacer necesidades básicas. Por tanto, si el maestro ha de ser la voz del débil, una labor fundamental del sistema educativo sería la de transmitir al mundo las carencias económicas del “Otro”, expresar su sufrimiento sin esperanza de gozo.

La labor de la enseñanza, según vemos, en el orden del pensamiento de Lévinas, sería, en primer lugar, la de reorganizar el sistema en función de la satisfacción de las necesidades del “Otro”. Necesidades en dos sentidos, económicas y gnoseológicas.

En el sentido económico, debe hacer oír la voz del débil, debe ser la voz y el altavoz de sus necesidades básicas de supervivencia. En el sentido cognoscitivo, la “enseñanza” cumple la gran misión de elevar al nivel de la sabiduría a todos los seres humanos, de manera que puedan, entendiendo el mundo en el que viven, luchar por conseguir mejorarlo elevándose al plano del “estar contento” con el fin de alcanzar el de “estar atento” que les posibilitaría ponerse a la escucha del “Otro”, expresando

⁶⁷⁷ “La distancia y la interioridad permanecen enteras en la recuperación de la relación y cuando el alma se abre en la maravilla de la enseñanza, la transitividad de la enseñanza no es ni menos ni más auténtica que la libertad del alumno y del maestro, aunque por eso, el ser separado sale del plano de la economía y del trabajo”. *TI*, pág. 198.

adecuadamente su palabra, obra ésta propia de la humanidad, de la fraternidad, de la bondad.

De ese modo, enseñanza y economía quedan unidas para Lévinas. Escuchar al otro significa ponerle en función de alcanzar el gozo de aprender, el gozo de trabajar, el gozo de vivir, el gozo de escuchar al “Otro” estando atento a su mirada.

Por tanto, como se muestra en el plano de la educación, como cosas en sí, nuestra labor sería la de expresar la palabra a través de la cual podemos servir al “Otro”. Ello significa que la cosa en sí no es algo oculto, sino que se muestra en la palabra que sirve al “Otro”. La verdad no se desvela, sino que se expresa en la palabra.

En resumen, la superación de la existencia fenomenal de la interioridad no consiste en recibir el reconocimiento del “Otro”, sino en servir al “Otro” ofreciéndole su ser a través de la expresión. “El fondo de la expresión es la bondad”⁶⁷⁸.

Termino ahora esta exposición de las ideas de Lévinas respecto al ámbito del gozo, en *Totalidad e infinito*, diciendo lo que, en síntesis, nos está proponiendo desde el principio de ella. Es necesario habitar en el gozo para que sea posible el “Encuentro” que da sentido a nuestras vidas. Sintéticamente, diremos que es preciso “estar contento” para “estar atento”.

“Estar contento” significa estar separado de la totalidad, habitar en el gozo de la satisfacción de las necesidades, realizar una vida fenoménica bañado por los elementos; tener la autonomía suficiente como para llegar a responder ante la presencia de una exterioridad que no produce necesidad, sino Deseo. Sin embargo,

““estar atento” significa un excedente de conciencia que supone la llamada del “Otro”. Ser atento es reconocer el señorío del “Otro”, recibir su mandato o, más exactamente, recibir de él el mandato de mandar. Mi existencia como “cosa en sí” comienza con la presencia en mí de la idea de lo Infinito, cuando me busco en mi realidad última, pero esta relación consiste ya en servir al “Otro””⁶⁷⁹

Por tanto, “estar atento” es poder responder a la llamada de atención del “Otro”, como ser absolutamente exterior que rompe, por un lado, mi conciencia gozosa, alegre y feliz, y, por otro lado, que destruye mis esquemas mentales y, a mi pesar, me hace pasar

⁶⁷⁸ Op. cit., pág. 200.

⁶⁷⁹ *TI*, pág. 196.

del estado de pura fenomenalidad en el “estar contento” del ámbito del gozo, al de cosa en sí cuando, atento a la llamada del “Otro”, del maestro, expreso, a través de mi voz, su palabra, enseñanza, muestro sus carencias, manifiesto sus necesidades, y, por último, obro para que se plenifiquen, es decir, llego a ser lo que soy, yo mismo (“Sí mismo”), un hombre bueno. Un hombre que, a través del amor al que su bondad le invoca, realiza la aventura infinita de bogar hacia el “rostro” del otro a través del océano inconmensurable de las infinitas posibilidades de las que la realidad ha sido dotada.

3.2. Síntesis de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*

En principio, se debe decir que, mientras que en *Totalidad e infinito*, el concepto de gozo y su ámbito son analizados en el terreno de la ontología⁶⁸⁰ fundamentalmente, sin embargo, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, lo van a ser en el ámbito de la Metafísica, como mera introducción a la relación ética y con el fin de comprenderla. Claramente, estamos viendo que el ámbito del gozo es un plano diferenciado tanto del ser como de la Metafísica o Ética. Es el plano de la “vida cotidiana” en la que es posible el “Encuentro”.

Es preciso expresar un dato que confirma la tesis que mantuvimos al principio de este punto, según la cual *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, estaba ya pergeñado antes de la realización de *Totalidad e infinito*: El análisis fenomenológico del ámbito del gozo, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, comienza por el final del análisis de ese mismo ámbito en *Totalidad e infinito*.

Al final de dicho análisis en ese último libro, Lévinas habla del ser como fenómeno y el ser como cosa en sí. Dentro del ser como cosa en sí nos habla, por un lado, de la relación con el “Otro”, como maestro, y, por otro lado, del lenguaje que nace de ella.

⁶⁸⁰ En realidad, no se puede llamar ontología al análisis del gozo realizado por Lévinas, a menos que al esplendor vital del hombre, a la vida, a la felicidad, al ámbito en el que se va a dar la relación de “Encuentro”, lo denominemos ser. Pero, está claro que esa idea de ser sería completamente distinta a la que descubrió Heidegger, dado que, para este último, la relación de “Encuentro”, en el sentido de Lévinas, no es posible, porque no es necesaria, dado que, el hombre, solipsísticamente, a través del pensamiento, es capaz de recibir el sentido que el ser le ofrece como un destino ineluctable, generado por fuerzas que superan al individuo, de manera que una vez que este decide aceptarlo, ya no puede volver a decidir jamás. En Lévinas el ser como sentido no se recibe, sino que se genera a través de la relación intersubjetiva, de manera que, en cada momento, en cada instante, la realidad mundana, el ámbito del gozo, se transforma en función de las necesidades de cada ser humano.

Y, precisamente, al inicio del análisis del ámbito del gozo, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas va a realizar la diferenciación de los dos tipos de significatividad de la que hablamos anteriormente, la del conocimiento, propia de la tematización, que dará lugar al “dicho”, y la de la sensibilidad, propia de la relación intersubjetiva, que dará lugar al “decir”. Es decir, que divide el lenguaje en “decir” y “dicho”.

Repito que yo veo en tal hecho, en tal continuidad, no solo congruencia en el pensamiento de Lévinas, sino también, fundamentalmente, una previsión, una programación, cuyo fundamento se encuentra, a mi parecer, en la pretensión, como ya he dicho, de demoler el pensamiento de Heidegger.

Por tanto, inicio esta síntesis diciendo que existe continuidad manifiesta entre el análisis del gozo en *Totalidad e infinito* y en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

En principio, nos dice Lévinas que el “mismo” se expone al “Otro”, en el “decir”, de forma pasiva, sin defensa alguna, absolutamente vulnerable. A su pesar, la subjetividad nacida en el gozo, se eleva, más allá del ser, más allá de lo establecido, hacia el Reino del Bien, hacia el “rostro” del “Otro”, al escuchar su llamada.

En medio del gozo, al escuchar la llamada, a su pesar, el “mismo” se arranca el pan de la boca, se desestabiliza, pierde su anclaje en el ser, dándose al “Otro”. Y aquí, Lévinas, plantea una nueva sensación, distinta a la visión, con el fin de representar la actitud ética. El sabor o saborear.

La unicidad del sujeto queda representada por la imposibilidad de negarse al impulso que le lleva hacia el “Otro”. Tal unicidad hacia el “Otro”, en realidad, es bondad. Ello tiene como consecuencia una nueva definición del hombre más allá del ser. Ya no vale definir al ser humano por el género y la diferencia específica. Ahora el hombre se va a caracterizar porque es rehén del “Otro”, perseguido y responsable único de él, sin posibilidad de ser sustituido, sin fundamento en el ser.

Ello implica definir al ser humano no como autónomo, sino como heterónomo. Tal aserto, como ya hemos dicho, no es contradictorio con la libertad, necesaria para alcanzar el “Encuentro”, en el ámbito del gozo. Ahora se trata de describir, todavía desde las afueras de la ética, esa relación de “Encuentro”. Y Lévinas nos dice que, tras la autonomía del gozo, existe una actitud heterónoma por parte del “mismo”. Pero dicha heteronomía no depende de la obediencia a un ser poderoso, ni procede de la coacción,

ni está determinada por la imposibilidad de valerse por sí mismo o de un desconocimiento del modo de realizar nuestra labor. Más bien, la heteronomía está producida por la obediencia a un impulso, nacido ante la visión del “rostro” del “Otro”, que nos determina a ser buenos, a ponernos al servicio del débil, del que no tiene poder, del desfavorecido. Abandonamos los prejuicios propios del sistema en el que habitamos con el fin de expresar la palabra del “Otro”.

Lo que quiere decir Lévinas es que, nuestra actitud ética, heterónoma, obedeciendo la llamada, nos hace ser realmente lo que somos, hombres buenos, es decir, que a través de la heteronomía alcanzamos realmente nuestra autonomía. “Paradójicamente, por tanto, es en tanto que *alienus* –extranjero y otro- como el hombre no está alienado”⁶⁸¹. La bondad nos conduce al amor.

Una vez definida la actitud del hombre en el “Encuentro” como autonomía heterónoma, es decir, amor, Lévinas nos va a distinguir los dos ámbitos en donde es posible la significatividad, que son el conocimiento y la sensibilidad.

La teoría del conocimiento occidental, que se manifiesta en Husserl, está basada en la teoría del conocimiento de Berkeley, según la cual las ideas no son intermediarias entre la mente y las cosas (tesis empirista), sino que son las cosas mismas⁶⁸². Sin embargo, Lévinas considera que es en la sensibilidad donde adquirimos el verdadero conocimiento, porque nos trae el significado antes de la intuición sensible, nos pone ante la inmediatez de lo sensible, es decir, nos sitúa en un “Encuentro” con el “Otro” no mediado por categoría alguna, o lo que es lo mismo ante una significatividad no cognoscitiva. A ese modo de enlace entre dos seres, en el que se encuentra implícita la responsabilidad por el “Otro”, se la llama relación intersubjetiva, y es el ámbito en el que nace la Ética. Como vemos, Lévinas pone ante nosotros la idea de “Encuentro” como medio para alcanzar la verdad. Alguien puede considerar que Sócrates está en la base de tal concepción de la teoría del conocimiento. Ya dijimos antes que eso es imposible, pero ello sería así si le diésemos al concepto de diálogo socrático, un sentido más ético y menos dialógico. En ese caso, Sócrates debería ejercer la función de mero escuchante que pone su palabra al servicio del débil, el desfavorecido, su interlocutor a

⁶⁸¹ DOMS, pág. 115.

⁶⁸² “La suposición de que las cosas son distintas de las ideas rechaza toda verdad real y nos lleva en consecuencia a un escepticismo radical, puesto que todo nuestro conocimiento se confina meramente al mundo de nuestras propias ideas” (PC, 606; I, p. 75) (Tomado del tomo 5 de la *Historia de la Filosofía* de Frederick Copleston, editorial Ariel, Barcelona, 1986, pág. 218).

distancia infinita, con el fin de generar un nuevo relato con el que romper el sistema, procurando que ese “Otro” tenga posibilidades de existir. Pero no es así, Sócrates busca un método, una teoría del conocimiento, para alcanzar la verdad y, solo indirectamente, la justicia.

Por eso, profundizando en la teoría del conocimiento, Lévinas dirá que tanto la posición de Husserl, idealista, como la de Heidegger, realista, ambas basadas en la intencionalidad de la conciencia, no dan cuenta realmente de lo sensible.

Más allá de toda significación teórica, se encuentra una dimensión en la que habla el hombre, en la que cabe, a partir de la emoción y el afecto, el amor, a través del cual nos relacionamos con nuestros semejantes, una significación más poderosa y real.

A los modos de conocimiento de Husserl y Heidegger los denomina “conciencia de la intencionalidad”, en la que el yo, en el conocimiento, coincide consigo mismo. Mientras que, al suyo, lo denomina “psiquismo de la intencionalidad”, porque, en la sensibilidad, es el psiquismo humano del “mismo” el que se deja sustituir por el “Otro”, es decir, que, en ese caso, el yo no coincide consigo mismo. Pero no hay en este hecho alienación, sino abnegación con respecto al otro, responsabilidad, en la que el mismo conserva su libertad. No se puede confundir tal fenómeno con el de la empatía, porque en ella el “mismo” comprende al “Otro”, sintiendo lo que él siente, pero en la sustitución, el “mismo” va a hablar por el “Otro” por puro amor. Ese es el conocimiento propio del ámbito ético, del “uno-para-el-otro”. Tal relación no es la de la totalidad sino semejante a un arpeggio, es decir, no la sincronía de dos sonidos unidos en una totalidad, sino la diacronía de dos sonidos que van uno detrás de otro, mostrando así su diferencia⁶⁸³.

En la relación del “mismo” y el “Otro”, jamás de fusión o de totalidad, en la subjetividad, se acaba generando el alma del hombre, su psiquismo, que se manifiesta en el cuerpo animado. Lévinas nos dice que la subjetividad humana no depende solamente del “mismo”, no es única, sino del “mismo” y el “Otro”, es decir, es plural. Por tanto, se puede decir que la subjetividad es, en realidad, intersubjetividad.

Inmediatamente después, nos muestra que, para representar el tipo de conocimiento que obtenemos en el gozo, no nos vale la metáfora del conocimiento de tipo tematizador, la metáfora de la luz. La nueva metáfora será la del gusto o el saborear.

⁶⁸³ DOMS, pág. 128.

Porque, para conocer de forma tematizadora, en principio nos representamos las cosas, pero, para conocerlas, en la sensibilidad, en realidad las vivimos, es decir, que el contacto es directo. Precisamente, para saborear, es preciso haber hincado el diente a las cosas, es decir, estar alimentándose de ellas, es decir, vivirlas directamente colmando el hambre, la necesidad, que tenemos de ellas.

Es preciso tener saciada el hambre, “estar contento”, para prestar la atención adecuada a la llamada del otro. Este último requiere de nosotros todo lo que somos, nuestro propio gozo de vivir que somos nosotros mismos, porque nos realizamos como sujetos a través del gozo. A partir de ahí, la presencia del “Otro” desestabiliza nuestro anclaje en el ser y nos proyectamos pasivamente sobre él con el fin de, siendo pura bondad, darle el pan de nuestra boca, metáfora que significa expresar el mundo del “Otro” a través de la palabra, del “decir”. Este hecho representa para Lévinas la relación ética.

Tal exposición pasiva al “Otro” es vulnerabilidad, ofrecerse sin reserva. Un ejemplo sería el del beso, en el que existe contacto, pero sin fusión. En ese proceso, el “mismo”, como sensibilidad, está creando al “Otro” en su interior. Nueva metáfora sexual, en la que el embarazo implica la creación del “Otro” en uno mismo. Ello nos lleva al concepto de “maternidad” como metáfora de la infinita responsabilidad que el “mismo” tiene con respecto al “Otro”.

La gestación del “Otro” en el “mismo” determina el nacimiento del sujeto, es decir, de la verdadera identidad del “mismo”.

Ahora Lévinas distingue esta forma de identificación con la de Hegel, para el que el sujeto representa la sustancia. Según la perspectiva del alemán, el “mismo” no necesita salir de sí mismo para conocer al “Otro”, es un “para sí”, lo que significa que le da sentido desde sí mismo, porque el sujeto no necesita salir de sí mismo para conocerlo todo, es decir, que “la esencia no sale de su conatus”.

Para Hegel, la relación entre el “mismo” y el “Otro” comienza por la tematización. Sin embargo, para Lévinas, primero existe una relación pasiva de vulnerabilidad, no fusional, y después, determinada por aquella, puede existir la posibilidad de tematización. Su identidad la adquiere para el “Otro”.

Por otra parte, no estamos al cuidado de bienes culturales, que nos van condicionando desde el momento de nacer, como diría Heidegger⁶⁸⁴, sino al cuidado del “Otro”.

En resumen, al analizar el existencialismo, en Husserl y Heidegger, pero no en Sartre, Lévinas dice que, en tal teoría, la sensibilidad, la afectividad, se encuentran, previamente, totalizadas en el ser, es decir, siendo uno con el ser. Ello provoca la desaparición del individuo en el núcleo de los intereses del ser.

La conclusión es que la ética, el cuidado del “Otro”, tiene preeminencia sobre la ontología, el cuidado del ser. Pero esa ética de Lévinas que es heterónoma, no sería posible sin la libertad del “estar contento” del gozo.

Por esta última razón, Lévinas se ha preocupado de poner las bases de la ética de la sustitución en un ámbito al que no podemos realmente llamar ontológico, propio del ser, porque, en él, no nos habla del ser, sino, más bien, del “existente”, poniendo ante nosotros un verdadero “mundo de vida”, muy distinto al que nos muestra Heidegger. Un “mundo de vida”, la vida cotidiana, en cuya base realmente es posible el “Encuentro”. Un paraíso siempre amenazado por la totalidad que ciertamente debería recibir el apellido de ontológica.

Lo que realmente quiere decir Lévinas es que la ontología es el lugar donde se realiza, en el mundo, el poder de la idea, nombre del ser para la cultura occidental. Es decir, que el existente no es nada sin el ser. Hecho que se muestra, claramente, en la filosofía de Hegel, y que Heidegger mantiene sin tener por qué hacerlo, demostrando que el alemán, como toda la cultura europea, aun habiendo proclamado el olvido de la diferencia entre el ser y el ente, por parte de occidente, también se olvidó del “Otro”, introduciendo al ente en el significado del ser, es decir, valorando la identidad por encima de la diferencia, poniendo el señorío del poderoso por encima del débil. Es decir, que el poder y la violencia se enseñorean del mundo.

Por otro lado, manifiesta claramente Lévinas que el núcleo de la felicidad es el amor. El “Encuentro” no sería posible sin la relación del amor como eros que acaba transformándose, como veremos posteriormente, en ágape, en el propio ámbito del gozo. Por tanto, el amor es un logos de la trascendencia anterior al logos de la razón, un

⁶⁸⁴ ¿Como el super ego de Freud está al servicio del sistema en el que se genera?

pre-logos⁶⁸⁵ emocional, vital, que fundamenta al logos racional. Es lo que denomina Lévinas “decir”, que acaba determinando a lo “dicho” como logos de la inmanencia⁶⁸⁶.

Por su importancia en el tema del que estamos tratando, expondré, como dije, los distintos textos en los que se habla acerca de “estar contento” y “estar atento” en un anexo de este trabajo. La mayor parte de ellos ya han sido explicados cuando analizamos el ámbito del gozo en *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Otros se exponen con el fin de mostrar que tales conceptos (“estar contento” y “estar atento”), son categorías que existen en el pensamiento de Lévinas desde siempre.

4. El gozo en Lévinas

Tras el análisis del concepto de gozo en las dos grandes obras de Lévinas, *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, y realizada la síntesis, debemos ahora plasmar ciertas consecuencias importantes que corroboran nuestra tesis.

Hemos visto que, para Lévinas, en la felicidad del gozo es posible la libertad, la propiedad, la igualdad, la justicia, la fraternidad y, en último término, el sujeto como intersubjetividad. Es decir, que la felicidad es fundamento necesario para alcanzar la virtud. No al revés, como pensaba Kant.

En principio, diremos que, según Lévinas, las cosas se sustancializan en la posesión, no en la tematización. Sin embargo, el hombre se sustancializa en el “Encuentro” con el “Otro” y a causa del “Otro”, porque, el “Otro”, aquel de cuya existencia no puedo dudar, como cosa en sí, más que digna, Santa, presentándose como maestro, nace en mí y me sustancializa, también a mí, como cosa en sí. Pero, en ese momento, el sujeto no es único, idéntico a sí mismo, no impera sobre el mundo y el “Otro”, sino que es dual, diferente, sin ninguna pretensión de poder, sino, más bien de

⁶⁸⁵ En *DOMS*, pág. 48, se llama al decir “logos” (de la trascendencia) o “el logos del pró-logo” o prelogos: “El decir original o pre-original —el logos del pró-logo— teje una intriga de responsabilidad. Se trata de un orden más grave que el del ser y anterior al ser. Con relación a él, el ser tiene todas las apariencias de un juego.”

⁶⁸⁶ “No hay *esencia* ni ente detrás de lo Dicho, detrás del Logos. Lo Dicho como verbo es la *esencia* de la *esencia*. La *esencia* es el hecho mismo de que haya tema, ostentación, doxa y, por tanto, verdad. La *esencia* no solamente se traduce, sino que se temporaliza en el enunciado predicativo” (*DOMS*, pág. 90).

acogida. Es en ese instante en el que nace el lenguaje, como ofrenda hecha por el “mismo” al “Otro”, es decir, como voz del “Otro”. Lévinas quiere decir que la palabra no nace por el interés del “mismo” de comunicarse con el “Otro”, sino por el deseo de expresar la palabra de ese “Otro” de forma absolutamente desinteresada. Ese es el momento de la fraternidad y del amor. Así pues, tal como dice Lévinas, solamente cuando el “mismo” está en disposición de acoger al “Otro” como maestro, puede nacer una verdadera Ética que, al estar más allá del ser, se convierte en Metafísica. Por tanto, es necesario el ámbito del gozo, es decir, “estar contento”, ser feliz, tener las manos llenas, poder tener pan en la boca, para descubrir y recibir al “Otro”. Y es en ese momento, cuando ofrecemos al “Otro” lo que somos, pura bondad instrumento de su bien, es decir, cuando perdemos pie en el ser y nos elevamos a la trascendencia, es decir, cuando el “mismo” es capaz de dar lo que tiene, el pan de su boca, el contenido de sus manos, su palabra. Es entonces cuando, el que antes era solamente el “mismo”, se convierte en “el-mismo-para-el-otro”. Hecho que no consiste en disponer de un poder tematizador o apropiador respecto al “Otro”, sino en alcanzar un no poder tierno, bondadoso, fraternal y amante. Ese es el nuevo paradigma de sociedad para Lévinas, muy distinto al que, en el pasado, imaginó Aristóteles, fundado en el poder y la obediencia. Es decir, que a partir de la heteronomía es posible la autonomía, y la subjetividad, realmente, se convierte en intersubjetividad.

Tras el “Encuentro”, todo el afán del “mismo” será hacer nacer al “Otro” en sí mismo. A eso es a lo que Lévinas denomina maternidad. Porque solo así el “mismo” conseguirá ser “Sí mismo”. A partir de entonces, el “Otro”, ese ser al que el “mismo” ama tanto que ha hecho nacer en su interior, formará parte de él y, en la distancia infinita que le separa de él, en su cuidado, a través del amor, luchará por hacer nacer un universo entero de significatividad en el que ese “Otro”, extranjero, huérfano, viuda, desfavorecido, paria, tenga cabida.

Pero, tal como ya hemos dicho, para que ello sea así, será preciso que el “mismo” pueda llegar a ver al “Otro” como maestro.

Sin embargo, ¿qué ocurre cuando somos incapaces de ver al “Otro” como maestro? es decir, cuando, por ejemplo, el afán explotador de la Europa del siglo XIX, culminación de la historia de su dominio respecto a otros pueblos, le impidió descubrir

en otros seres humanos, de cualquier otro lugar distinto al mundo occidental, a un “Otro” absolutamente, infinitamente respetable...⁶⁸⁷

¿Qué ocurre cuando el interés puramente egoísta de unos pocos, penetrando en la religión, la filosofía, la ideología, la ciencia y la técnica, invade el sistema y lo cierra completamente, como una totalidad, para los otros? ¿Qué ocurre cuando el paraíso del gozo tiene clavado en su puerta el cartel de “reservado el derecho de admisión”?

En ese caso, el “mismo” se sustancializa, se convierte en sujeto, a través del poder y la apropiación. Es decir, el “mismo”, fundado en el ser, devora su pan y el pan del “Otro”, pisotea su santidad y, con su palabra, que nace de su ideología interesada, le expulsa del paraíso posible.

Esto es, en líneas generales, lo que nos viene a decir Lévinas en su análisis del gozo, ámbito de felicidad, más allá del ser, anterior a la Ética y necesario para que ella exista como Metafísica:

Si no somos capaces de ver al “Otro” como maestro que suscita nuestras palabras, nuestras ideas, nuestra visión del mundo, en ese caso, el ámbito del gozo desaparecerá y ya no será posible ni la libertad, ni la justicia, ni la fraternidad, ni la bondad, ni el amor, porque la totalidad hará imposible una ética verdaderamente humana.

Pero Lévinas quiere creer que tal paraíso es posible, por tanto, debemos plantearnos ahora los distintos modos en los que, contemplando al “Otro” como maestro, es decir, siendo felices, estando contentos, sería posible el acceso a una trascendencia donde el “Encuentro” con el “Otro” puede realizarse.

Es decir, debemos ahora, una vez que hemos demostrado que es preciso estar contento para estar atento, aplicar tal hecho.

Existen diversas formas de elevarnos a la trascendencia, en primer lugar, el eros, la relación erótica, en segundo lugar, la belleza, el arte, en tercer lugar, como ya hemos visto, la enseñanza, siendo esta prácticamente un ideal a cumplir. Todas ellas se fundamentan, como hemos visto, en el plano del gozo, que es un gozo que solo es posible en la relación con los elementos como nutrientes y con otro ser humano. El ámbito de su desarrollo es la habitación, la morada, la casa. Pudiendo llamarse, al

⁶⁸⁷ Es preciso tener en cuenta aquí el concepto de eugenesia, base de un racismo, nacido en Europa, fundado en razones económicas que acabó siendo la base del Holocausto del pueblo judío.

fundamentoi de todo gozo, por tanto, de manera correcta, gozo económico⁶⁸⁸ (“oikos-nomos”).

Iniciaré ahora, por tanto, el proceso de aplicación de nuestra teoría. Intentaremos ver si, tanto en el ámbito del eros como en el de la belleza, como en el económico, llegamos a descubrir la conexión entre el estar contento y el “estar atento”, es decir, si alcanzamos, en esos casos, la actitud ética. Ello servirá como nueva demostración de la tesis que afirmo.

En primer lugar, lo haré en el gozo como eros. Posteriormente, en el gozo como belleza y arte, por último, en el gozo económico, muy unido, como veremos, a la enseñanza.

⁶⁸⁸ La palabra “economía” procede, como todo el mundo sabe, de dos palabras griegas fusionadas, *oikos*, que significa casa y *nomos*, que significa ley. Así pues, “economía” vendría a significar, “la ley de la casa”.

CAPÍTULO

TERCERO

(Aplicación)

Del gozo a la trascendencia. Modos del gozo en los que se manifiesta el paso del “estar contento” al “estar atento”

Es hora de aplicar lo ya demostrado en los análisis hermenéuticos anteriores, basados en el análisis directo de los textos de Lévinas y en la confrontación con otros autores que he considerado fundamentales para entender su pensamiento.

Lo haré intentando mostrar que, según mi tesis, en cualquier forma de acceso a la trascendencia, para alcanzar la relación de “Encuentro”, se plasma el hecho de que es preciso “estar contento” para llegar a “estar atento”.

He procurado dejar claro tal viaje, como dije anteriormente, de dos maneras. En primer lugar explicaré el gozo como eros. En segundo lugar, el gozo como belleza. Por último, el gozo económico.

Pero, en último término, repito, donde mejor podemos entender esa escapada del ser, hacia la trascendencia, en la que se da la relación especificada en mi tesis, es en el gozo entendido de forma económica. Ello ha quedado claro a lo largo del análisis del ámbito del gozo, por tanto, no volveré a explicar lo ya expresado, pero, puesto que es el fundamento de todo otro tipo de gozo, sí me esforzaré en plasmar, las consecuencias de ello. Tras la aplicación del contenido de mi tesis, expondré ciertas consecuencias importantes de tal hecho.

1. Hacia la trascendencia. El gozo como Eros

Ya hemos hablado anteriormente, en la introducción al tema y, cuando analizábamos la socialidad, del concepto de relación erótica como el germen de la relación social entre los seres humanos. También dijimos, al analizar el estado de ánimo con el que el ser humano afronta la existencia, en el capítulo “gozo contra angustia”, que la relación social era, mejor todavía que la relación con los elementos como nutrientes, el modo como el hombre, para Lévinas, escapa de la soledad del ser. Y, precisamente, la relación social básica, que nombraba Lévinas, era la relación erótica.

1.1. Intentando solucionar un malentendido. Del proceso deformalizador a la mujer como “Otro”.

Por el bien de la comprensión correcta de la teoría de Lévinas acerca de la relación erótica, es preciso que intentemos, en principio, deshacer un malentendido que ha puesto en su contra a grupos sociales que no tendrían por qué estarlo. Dichos grupos han adoptado una posición crítica frente a nuestro autor que, en mi opinión, no se merece. La crítica más clara, según lo que yo he leído, dice lo siguiente:

“Si bien la «fenomenología del Eros» y la tematización sobre lo femenino son desarrolladas a lo largo de toda su obra, a tal punto que podemos considerar a la erótica como el proto-origen de su ética, al realizar un estudio exegético de las obras de juventud y de madurez se constata una aguda tensión y una profunda ruptura entre los planteos de aquéllas y éstas. Las distinciones entre las formulaciones de los dos períodos son imprescindibles para comprender el lugar que ocupa la alteridad femenina en la ética levinasiana, como así también para detectar la aparición de rasgos sexistas en la obra de madurez. Este régimen de ambigüedad de significaciones sobre la alteridad femenina ha sido el origen del debate de género encendido por diversas corrientes feministas al recepcionar la filosofía levinasiana.

En sus obras de juventud Levinas afirma que lo femenino es la otredad, «misterio», la expresión positiva de la alteridad, «lo esencialmente otro», en que el otro en cuanto otro no puede reducirse a un objeto conceptualizable o fenómeno englobable en la intencionalidad del sujeto. Lo femenino es «una fuga ante la luz» de la claridad del ser y de la conciencia. Su pudor, su ocultamiento, es señal de que no puede ser apresada por el sujeto. La alteridad es lo otro, y lo otro por excelencia es la mujer. En *Totalidad e infinito* Levinas definirá a la Mujer como el Otro. En una escritura androcéntrica Levinas retoma los rasgos clásicos del patriarcado al afirmar que la mujer es la acogida, hospitalidad o morada del sujeto. Sin embargo, inquietantemente, también expresará en esta misma obra que lo femenino constituye «lo equívoco por excelencia», “rostro” invertido que no habla, lo «más allá del “rostro” ».

Si bien la mujer o lo femenino es una alteridad irreductible a la mismidad, Levinas se enmarca en la tradición patriarcal que ha despojado a la mujer de los atributos de sujeto, como bien señalara en su momento Simone de Beauvoir. El autor utiliza como recurso filosófico, en sus primeras obras, la alteridad femenina porque Eros introduce una rasgadura en el sistema identitario parmenídeo. La erótica rompe la homogeneidad al introducir la diferencia ontológica que ahora es diferencia sexual. La erótica de su período juvenil tiene la virtud de implantar fenomenológicamente la alteridad absoluta;

lo cual le permitirá, luego al autor, introducirse en la esfera ética del “rostro” del otro desplazando a la erótica al reino de la equívocidad. Una vez empleado este recurso a lo femenino y a la mujer para plantear la trascendencia, Levinas entrará de lleno en las obras de su madurez en la cuestión ética del uno-para-el-otro, olvidando la primera presencia de la alteridad femenina en cuanto amada. El antecedente del proceso de archivo ha sido el sexismo manifiesto de la «fenomenología del Eros» de *Totalidad e infinito*, en que la amada será un “rostro” sin palabras, “rostro” equívoco. En la ética de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974) articula la sensibilidad con el lenguaje otorgándoles una dimensión ética en que la corporeidad es exposición originaria del uno-para-el-otro, y compara esta sensibilidad con lo femenino sólo bajo la figura «materna» del donarse y llevar al otro en sus entrañas...»⁶⁸⁹.

Contestando a la muy respetable opinión que se manifiesta en dicha revista, diré que, por una parte, lo dicho en el trozo de artículo anterior no tiene en cuenta el proceso desformalizador como instrumento de análisis en la obra de Lévinas.

Desformalizar, para Lévinas, es buscar contenidos significativos, previos a la forma, a través de los que podamos pensar mejor ciertos conceptos⁶⁹⁰. Según Lévinas, ciertas nociones formales no son plenamente inteligibles más que en un acontecimiento concreto, que parece aún más irracional que ellas, pero en el que se piensan verdaderamente⁶⁹¹. Por ejemplo, Rosenzweig desformaliza el concepto de tiempo equiparando el pasado a la Creación, el presente a la Revelación y el futuro a la Redención⁶⁹².

En este caso, Lévinas desformaliza la relación entre el “mismo”⁶⁹³ y el “Otro”⁶⁹⁴ a través de una metáfora que a él le parece oportuna para llegar a entenderla mejor. El

⁶⁸⁹ Marta Palacio “La diferencia sexual en el pensamiento de Emmanuel Levinas”, “Sexual Difference in Emmanuel Levinas’ Thought” (Isegoría, N.º 45, julio-diciembre, 2011, 669-682, Issn: 1130-2097). Universidad Nacional de Córdoba. Universidad Católica de Córdoba.

⁶⁹⁰ EN, pág. 280.

⁶⁹¹ EN, pág. 144.

⁶⁹² EN, pág. 144.

⁶⁹³ Es, en su máxima pureza, el existente, el ente humano o el ser humano mientras está sometido a la estructura del ser, es decir, mientras está alienado en la totalidad. Hace referencia a la subjetividad humana cuando es incapaz de elevarse más allá de la lógica identificadora del ser. Es el sujeto del conocimiento cuando su relación con el mundo no está mediada por la ética. Es el sujeto del decir, pero de un decir que le ha sido inspirado por "el otro".

⁶⁹⁴ Es el diferente al “mismo”. Es la diferencia. Es mi prójimo que no puede ser tematizado. Es la fuente de toda significación. Es la parte fundamental de mi subjetividad. Es la fuente del decir que expresa el “mismo”. En el acto de la sustitución es la base del “Sí mismo”. Con el otro tenemos siempre una relación directa, en el gozo, antes del conocimiento, "cara a cara". Es el interlocutor... No está incluido en la

“Otro” está representado, como ya vimos anteriormente, por lo femenino, que también representaría la trascendencia, mientras que el “mismo” está representado por lo masculino. Esta metáfora se plantea en el contexto de la búsqueda de una trascendencia que provoque, para el “mismo”, la evasión del ser hacia otro modo que ser. De esa manera, para Lévinas, será posible fundamentar una Ética que pueda llegar a dar sentido humano a la Ontología.

Es importante, para el francés, poder salir del sentido inmanente del ser, es decir, de la falta de sentido humano del ser, es decir, de la alienación a la que el ser somete al existente, al ser humano. Para Heidegger, una forma de dar un sentido temporal humano al ser se encuentra en la muerte, en la conciencia de finitud de todo lo que existe. Pero tal hecho, para Lévinas, no elimina la alienación, sino que, más bien, la ratifica.

En *El tiempo y el otro*⁶⁹⁵, partiendo, como hemos dicho, de la idea de “ser para la muerte”, que, para Heidegger definía la naturaleza del tiempo en su dimensión de futuro, Lévinas dice que la experiencia de la muerte nos muestra que lo que no puede aprehenderse en absoluto es el *porvenir*. La exterioridad del porvenir, y esto es fundamental, no es espacial, sino temporal. El porvenir, el tiempo como futuro o como muerte, al revés que el espacio, se apodera de nosotros. El porvenir es lo otro. Pero la muerte anuncia un porvenir en el que no seremos ya sujeto. Es preciso encontrar un futuro en el que, al mismo tiempo que dejemos de ser yo poderoso, al estilo del yo cartesiano, sigamos siendo, sin embargo, sujeto, es decir, una situación en la que, en la duración de la propia existencia del ser humano, sea posible salir de la alienación del ser con el fin de que el hombre dé un sentido propio a su existencia. Esa situación para nuestro filósofo es la relación cara a cara con el “Otro”, el “Encuentro” con el “rostro”. El tiempo comienza, para Lévinas, en la relación con el “Otro”, con los demás, en la relación intersubjetiva.

El origen de tal relación, como ya vimos al comparar la comunidad del nosotros con la del yo-tú, al principio de este trabajo, sería la que se da entre el hombre y la mujer, la erótica, en la que existe la posibilidad de escapar del ser hacia la

totalidad del ser expresado... No es una significación cultural ni un simple dato... Primordialmente es sentido... El Otro se presenta en un contexto cultural y se ilumina por ese contexto, como un texto se ilumina por su contexto.

⁶⁹⁵ *TO*, serie de conferencias pronunciadas en el Colegio filosófico de J. Wahl. Publicada en 1947. Publicado en castellano en Editorial Pensamiento contemporáneo, 1993.

trascendencia, porque, en ella, hombre y mujer se relacionan entre ellos sin buscar la fusión como objetivo ni estar ya previamente fusionados entre sí. Analizando esa relación, Lévinas encontrará el modelo de estructura que debería hallarse también en la relación ética para que sea trascendente y no quede absorbida en el ser. No es que la relación erótica sea ya la relación ética, sino que, siendo una relación trascendente, deberá tener, en sí unas características comunes a dicha relación ética. Pero, también es preciso decir que, para Lévinas, no existiría relación erótica sin que ésta tuviese su fundamento en la relación ética. Así pues, analizando la relación erótica, desformalizándola, encontraremos la huella del “rostro” del “Otro”.

Por otra parte, particularmente, dado que el “Otro” es lo indescifrable y, por tanto, absolutamente respetable, y el “mismo” representa el poder que pretende hacerlo todo suyo, veo tal metáfora, más bien, como una crítica al machismo reinante de su tiempo⁶⁹⁶, porque, según creo, para Lévinas, y para todos, dentro de la teoría antes mencionada del origen de la socialidad, hubiese sido peor poner a la mujer como representante del “mismo” y al hombre como representante del “Otro”. Eso sí que hubiese representado un machismo verdaderamente hipócrita, porque proyectaríamos sobre la mujer, dentro de la pareja, atributos que no posee (poder, violencia) y pondríamos en el hombre, también dentro de la pareja, aunque fuese metafóricamente, características imposibles de creer por ahora (precariedad, vulnerabilidad).

En realidad, en el mundo del gozo, en el mundo de la vida, la mujer, como género, no es el “Otro” para Lévinas, sino, también, como en el ámbito masculino, tanto el

⁶⁹⁶ Un ejemplo muy claro de machismo, en el propio mundo cultural en el que habitaba Lévinas, se encuentra en el llamado “Primer Manifiesto surrealista”, datado en 1924 y creado por André Bretón, en el que, entre otras cosas se dice: “El hombre, soñador sin remedio, al sentirse de día en día más descontento de su sino, examina con dolor los objetos que le han enseñado a utilizar, y que ha obtenido a través de su indiferencia o de su interés, casi siempre a través de su interés, ya que ha consentido someterse al trabajo o, por lo menos no se ha negado a aprovechar las oportunidades... ¡Lo que él llama oportunidades! Cuando llega a este momento, el hombre es profundamente modesto: sabe cómo son las mujeres que ha poseído, sabe cómo fueron las risibles aventuras que emprendió, la riqueza y la pobreza nada le importan, y en este aspecto el hombre vuelve a ser como un niño recién nacido...” (Mario De Micheli, *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, publicado por Editorial Alianza). El texto subrayado muestra la posición claramente machista de un hombre, considerado culto, en un tiempo relativamente próximo pero de penuria para la pretensión de la mujer de alcanzar el espacio de igualdad con el hombre que, desde siempre, le correspondía. Posteriormente hubo un segundo Manifiesto que era mucho más respetuoso con la mujer. Ello nos hace entender que el mundo de principios y mediados de siglo, en el que nace el pensamiento de Lévinas, es todavía hostil, también en su ámbito cultural y artístico, a la liberación de la mujer.

Se puede entender perfectamente la visión surrealista de la mujer a través de la crítica que hace de ella Paloma Rodríguez-Escudero en *Idea y representación de la mujer en el surrealismo*, en *Cuadernos de arte e iconografía* /Tomo 2 - 4. 1989.

“mismo” como el “Otro”. La Filosofía de Lévinas no es un pensamiento de la diferencia sexual, sino, más bien, de la diferencia. Eso quiere decir que no se discrimina a la mujer por ponerla como metáfora del “Otro”, porque otras metáforas del “Otro” son el extranjero, el huérfano o la viuda. Y no se pretende discriminar al extranjero, a la viuda y al huérfano⁶⁹⁷ al denominarlos como el “Otro”, sino, más bien, mostrando su diferencia, resaltar su precariedad, su vulnerabilidad, debido a una injusticia clara que acontece en ellos y que todos debemos subsanar.

Sin embargo, yo, particularmente, como expongo en el texto que sigue, hubiese elegido otra metáfora. Pero lo haría porque, culturalmente, soy un hombre de este tiempo, porque luché, como muchos otros, por la igualdad de todos los seres humanos a partir de finales de los años 60 (ya en aquel tiempo, ni se nos ocurría plantearnos que la mujer fuera inferior al hombre o una posesión del hombre), y porque, aunque piense que la mujer todavía sufre discriminaciones (en casa, en el trabajo, en la vida pública e intelectual), ya no se me ocurriría tomarla como ejemplo del “Otro” en precariedad, es decir, de aquel cuya voz debe ser oída con absoluto respeto, porque ya sé que la voz de la mujer se escucha con tanto respeto como la del hombre (en el mundo occidental). Es decir, que vería esa metáfora como no adecuada completamente. Actualmente, veo como mejor metáfora que representa al “Otro” en el ámbito de la morada, la del “amado(a)” o el “amigo(a)”. Así, eliminaríamos cualquier posible suspicacia y, además, introduciríamos otras variables, que serán para unos lícitas y para otros no.

Por tanto, Lévinas no elimina a la mujer como sujeto de ninguna manera, tal como pretendía Simone de Beauvoir, porque, en ese caso, también eliminaría a la viuda, al huérfano, al extranjero, al paria, al explotado, al abandonado, al que se encuentra en cualquier situación de precariedad que nosotros podamos imaginar... (todos ellos representan a la trascendencia, al “Otro”), es decir, a todos aquellos que, necesitan ser escuchados y que nosotros deseamos escuchar, sean hombres o mujeres.

Más bien, lo que está diciendo Lévinas es que el ser humano, cualquier ser humano, hombre o mujer, se convierte en sujeto al escuchar la voz sin palabras del “Otro”, su suma precariedad. Es decir, que nos convertimos en sujetos cuando somos capaces

⁶⁹⁷ Son tres ejemplos claros de gentes sin poder, el extranjero, sin patria, la viuda, sin marido, el huérfano, sin padre.

(seamos hombre o mujer) de comprometernos con cualquier ser humano que nos necesite.

Por tanto, podemos decir que puso Lévinas a la mujer como metáfora del “Otro” porque, en el tiempo en el que desarrolla su pensamiento, la mujer quería ser escuchada, puesto que estaba reivindicando su derecho a la igualdad absoluta con el hombre.

Pondré un ejemplo que creo que es significativo. Lévinas, con el fin de explicar el hecho del nacimiento del sujeto cuando el “Otro” se desarrolla en el “mismo”, pone ante nosotros, con el fin de que lo entendamos mejor, la metáfora del embarazo y el nacimiento. Es decir, llegar a ser un verdadero sujeto comprometido con el “Otro”, con cualquier ser humano que lo necesite, significa hacer nacer (dar a luz) al “Otro” en el “mismo”, es decir, poner al “Otro” por encima de ti mismo, como verdadero sujeto que toma las decisiones⁶⁹⁸. Y esto nos lleva a considerar que, hasta en la ya mencionada metáfora levinasiana, la mujer, no solo se conservaría como sujeto (en contra de lo que opinaba Simone de Beauvoir), sino que sería el verdadero sujeto.

Lo que quiere decir Lévinas es que, para conseguir que cualquier humano abandone su precariedad (ahora, por ejemplo, el inmigrante, el sin papeles, el parado, el que ya no tendrá la opción estudiar en una universidad, el asalariado o parado que perderá la posibilidad de desarrollar sus capacidades, el que verá como su pequeña empresa quiebra irremediablemente), es preciso que cualquier otro ser humano le haga nacer en

⁶⁹⁸ En el lenguaje de Lévinas, lo femenino en mí, lo más allá del ser, hace nacer, en lo masculino en mí, en el ser, el “Sí mismo”, que es “el otro” en mí. Sólo entendiendo la vulnerabilidad de una mujer en la gestación y el parto de su hijo podemos entender el nacimiento en nosotros de un yo (“Sí mismo”) que respeta infinitamente al “Otro”. Lévinas compara el parto, en el que la mujer da a luz a un otro, su hijo, que ella siente como si fuera ella misma, con el nacimiento en nosotros de un yo nuevo, que en realidad es “el otro” en mí.

Y lo considera Lévinas como un acto de maternidad por la infinita sensibilidad (que también es materialidad) desplegada en la forja de ese “Sí mismo”, en el cual yo quedo olvidado ante mi obsesión amorosa por el otro.

Sólo en un acto de amor como ése, “a mi pesar”, es posible generar al otro en mí, es decir, olvidándose de mí, al poner en mi lugar al otro.

Pero maternidad no significa sólo dar a luz, sino también gestación.

La gestación es un espacio de tiempo que va desde el gozo hasta la maternidad, pasando por momentos como la proximidad, el acercamiento y la vulnerabilidad, cuya última etapa, “en la piel”, nos trae simbólicamente el significado de embarazo en sus últimos momentos previos al acto de dar a luz.

La aproximación del “Otro” hasta sustituirme, es, en el otro lado del espejo, la gestación y el parto del “Sí mismo”, que es el sujeto ético.

No en vano llama Lévinas al orden (en realidad des-orden) de “de otro modo que ser”, ámbito de la fecundidad.

La maternidad es gestación del “Otro” en el “mismo”. El resultado final del proceso es el “Sí mismo” o la subjetividad humana. Es el sentido último de la vulnerabilidad, que se convierte en la significancia misma de la significación (*DOMS*, pág. 174-175).

sí, es decir, le tenga en cuenta de tal manera que no llegue a pensar por sí mismo, sino por él, por el “Otro”, es decir que tenga en cuenta al “Otro” más que a sí mismo, es decir, que la palabra que surta del “mismo” sea la propia palabra del “Otro”, es decir, que el “Otro” sea el verdadero sujeto de la historia hasta que sus necesidades sean satisfechas o sus reivindicaciones escuchadas.

Así pues, lo que hace Lévinas, al poner a la mujer en el mismo plano que al “Otro”, es un acto de amor (obra), un acto de reivindicación, un acto de compromiso, un acto quizá difícil de entender en ciertos ámbitos del mundo judío o cristiano, de su tiempo. Un acto comprometido que, actualmente ya no sería necesario porque la mujer, teóricamente, en el mundo occidental, ha conquistado la situación de igualdad absoluta, respecto al hombre, que le había sido usurpada. Por cierto que, también la mujer sería el “Otro”, para Lévinas, en esta denuncia de usurpación que muchos intelectuales, de cualquier género, han realizado.

Por último diré que, en ningún momento considera Lévinas que la subjetividad es masculina. Lo que dice es que la conciencia⁶⁹⁹ es masculina, es decir, tiene el atributo del poder, de la identidad, de la mismidad, de la homogeneidad, de la totalidad. Mientras que lo femenino, al ponerlo como representante del “Otro” expresa la intersubjetividad, la diferencia, que es el ámbito en el que realmente nace el sujeto, es decir, que, deduciendo, la mujer representa, simboliza, el verdadero sujeto. Y hemos de decir también que la subjetividad, tal como hemos visto anteriormente (recordemos la confrontación Lévinas-Searle), controla la conciencia, no al revés, así que el hecho de que Lévinas ponga a lo femenino como metáfora de la subjetividad, no elimina que sea conciencia, sino, al contrario, por ser subjetividad es mejor conciencia todavía. No existe, por tanto, dicotomía entre conciencia, sabiduría abstracta masculina, y subjetividad, sabiduría ética práctica, femenina. Lo femenino, porque representa la subjetividad, representa también un grado superior en la abstracción de la conciencia.

También me gustaría expresar que, en esa extraña dialéctica, no hegeliana, entre la virilidad de la conciencia y la femineidad de la relación intersubjetiva, que se plantea en *El tiempo y el otro*, Lévinas está más a favor, si es que eso se puede decir, de lo femenino, porque representa el prototipo de relación de alteridad que hará escapar al

⁶⁹⁹ La conciencia pertenece al plano del ser, mientras que la subjetividad, aunque anclada en el ser, pertenece al plano de “otro modo que ser”: “El modo según el cual la subjetividad se estructura como el Otro en el Mismo difiere del de la conciencia, la cual es siempre conciencia del ser...” (*DOMS*, pág. 72).

hombre, por fin, de la soledad del ser, es decir, del realismo absoluto, y, también, seguramente, del totalitarismo hitleriano, cuya experiencia, en 1947⁷⁰⁰, fecha de la terminación de la obra, tenía muy reciente. La virilidad o masculinidad, en su función del “mismo”, representa, metafóricamente, el poder, el egoísmo y la guerra; sin embargo, la femineidad, en su función del “Otro” representa el no poder, el amor y el diálogo, y no digo la paz porque, para Lévinas, el ser humano no está nunca en paz con su prójimo, sino siempre en deuda, una deuda que implica responsabilidad infinita, como se ha visto anteriormente⁷⁰¹.

En definitiva, en el sentido del amor, del eros, en el ámbito de la ternura en la que se manifiesta la actitud erótica, tenemos una nueva perspectiva del sujeto a la que Lévinas denomina “su modalidad femenina”, que vale tanto para el hombre como para la mujer⁷⁰². Claramente, el porvenir, el futuro, para Lévinas, está escrito en femenino.

En definitiva, creo que Simone de Beauvoir leyó a Lévinas, de manera demasiado rápida y, desde mi punto de vista, inevitablemente prejuiciosa, desde la perspectiva del existencialismo, dando a los conceptos de “sujeto”, “femenino” y “otro” un sentido muy diferente al que le daba Lévinas.

1.2. Análisis del eros

En cuanto al estudio fenomenológico del erotismo realizado por Lévinas al final de *Totalidad e infinito*, mi opinión es que en él se mantienen las categorías que comenzaron a plantearse en *El tiempo y el otro* y que acabamos de mencionar.

Creo que es necesario, ahora, realizar un análisis de lo dicho en *Totalidad e infinito* acerca de la Fenomenología del eros, en el capítulo 4, desde la página 262 a la 285.

⁷⁰⁰ En 1934, Lévinas escribe un artículo denominado *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* en el que, como conclusión, planteaba con seguridad la idea de que el totalitarismo hitleriano no constituía una mera peripecia ocasional en la historia de la humanidad, sino que era consecuencia de una forma de pensar del hombre occidental en la que se primaba el estudio, la preocupación, el cuidado por el ser (lo masculino en Lévinas) antes que el cuidado por el otro (lo femenino en Lévinas).

⁷⁰¹ Podemos entender las características que Lévinas concede al “Mismo” y al “Otro”, no solo a partir de lo que ya hemos explicado a lo largo de esta tesis, sino, también, leyendo los capítulos 7 y 8 del libro *EI*, págs. 79 a 96.

⁷⁰² *TI*, pág. 279: “El sujeto en la voluptuosidad se recobra como el sí (lo que no quiere decir el objeto o el tema) de otro y no solamente como el sí de “Sí mismo”. La relación con lo carnal y lo tierno precisamente hace resurgir incesantemente entre sí: la turbación del sujeto no es asumida por su dominio de sujeto, sino que es su enternecimiento, su modalidad femenina...”

Lévinas repite, en el inicio, lo ya dicho anteriormente, “la relación con el “Otro” no anula la separación”⁷⁰³. Porque tal relación no se encuentra dada en una totalidad. “El Otro que en tanto que otro se sitúa en una dimensión de altura y de abatimiento – glorioso abatimiento- tiene la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano y, a la vez, del señor llamado a investir y a justificar mi libertad.”⁷⁰⁴ En ese cara a cara entre el “mismo” y el “Otro”, se da ya la multiplicidad, que se manifiesta en un lenguaje interpersonal, en el que uno da, ofrece, un mundo, al “Otro” o justifica su libertad ante ese “Otro”, acontecimiento al que Lévinas denomina apología. De ese modo es como se forja el pensamiento y, al mismo tiempo, también el propio ser de cada uno. Así pues, “la enseñanza del Yo por el Otro crea la razón”⁷⁰⁵. Es en ese discurso apologético, ante el “Otro”, que acaba terminando en el ámbito de la bondad, en el que aparece el ser religioso del ser humano, distinto al aparecer histórico en el que no existe derecho a la palabra.

Con el fin de alcanzar el fin de la actitud ética, el hombre debe renunciar a tal discurso apologético, que, en realidad, no permite la escucha del “Otro”, aunque pueda acabar en tal situación. Es lo mismo que acontecería en mi muerte, puesto que en ella desaparece mi subjetividad, pero, existe una gran diferencia entre ambos casos, porque, en el primer caso, renunciaría por amor.

Tal renuncia nos llevaría, inmediatamente, a un plano superior a aquel en el que se da el discurso apologético, “este plano es el del amor y la fecundidad, en el que la subjetividad se plantea en función de estos movimientos”⁷⁰⁶. Es el plano de la trascendencia.

Dicho esto, pasaré a analizar los dos capítulos fundamentales en los que Lévinas nos habla acerca del amor en *Totalidad e infinito*: “La ambigüedad del amor” y “La fenomenología del eros”. Inmediatamente después, por su importancia en el paso del “estar contento” al “estar atento”, analizaré el concepto de caricia en Lévinas.

1.2.1. La ambigüedad del amor

⁷⁰³ *TI*, pág. 262.

⁷⁰⁴ Op. cit., pág. 262.

⁷⁰⁵ Op. cit., pág. 263.

⁷⁰⁶ Op. cit., pág. 264.

Pretende demostrar Lévinas “cómo, por amor, la trascendencia va a la vez, más lejos y más cerca que el lenguaje”⁷⁰⁷.

Objeto de amor puede ser una persona, pero también “una cosa, una abstracción, un libro”⁷⁰⁸. En principio, nos dice que el amor “designa un movimiento por el cual el ser busca aquello a lo cual se ligó antes de haber tomado la iniciativa de la búsqueda y, a pesar de la exterioridad en la que se encuentra”⁷⁰⁹. El amor puede alcanzarse en la trascendencia, pero también en la inmanencia, “solo busca un ser connatural, un alma hermana”⁷¹⁰.

Y, en este momento, Lévinas nos dice: “El mito de Aristófanes en *El banquete* de Platón, en el que el amor reúne las dos mitades de un ser único, interpreta la aventura como retorno a sí. El gozo justifica esta interpretación.”⁷¹¹. Como sucede en el mito de Aristófanes, para Lévinas, el amor es una búsqueda incansable, un deseo de alcanzar al “Otro” en la trascendencia, que acaba frustrándose al convertirse en necesidad que se satisface en el ámbito del gozo.⁷¹² Tal hecho de que se mantengan simultáneamente la necesidad y el deseo, la concupiscencia y la trascendencia, constituye, para Lévinas la característica fundamental de lo erótico. Así pues, acaba concluyendo que lo erótico “es *lo equívoco* por excelencia”⁷¹³.

1.2.2. Fenomenología del eros

⁷⁰⁷ Op. cit., pág. 265.

⁷⁰⁸ Op. cit., pág. 265

⁷⁰⁹ Op. cit., pág. 265

⁷¹⁰ Op. cit., pág. 265

⁷¹¹ Op. cit., pág. 265. Es preciso recordar el mito de Aristófanes, según el cual, “en primer lugar, eran tres los géneros de los hombres, no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había también un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre perdura hoy en día, aunque como género ha desaparecido. Era, en efecto, entonces, el andrógino una sola cosa, como forma y como nombre, partícipe de ambos sexos, masculino y femenino, mientras que ahora no es más que un nombre sumido en el oprobio. En segundo lugar, la forma de cada individuo era en su totalidad redonda, su espalda y sus costados formaban un círculo; tenía cuatro brazos, dos rostros sobre un cuello circular, semejantes en todo, y sobre estos dos rostros, que estaban colocado en sentidos opuestos, una sola cabeza...” (Platón, *El banquete o del amor*, de las “Obras completas de Platón, editorial Aguilar, Madrid, 1990). Pero, debido a su arrogancia, Zeus decidió castigarlos cortándolos en dos mitades, cada una de ellas con un “rostro”, dos brazos y dos piernas. “Cada uno de nosotros es una mitad de hombre, como resultado del corte en dos de un solo ser, y presenta solo una cara como los lenguados. De ahí que busque siempre cada uno a su propia mitad.” (Platón, *El banquete o del amor*, de las “Obras completas de Platón, editorial Aguilar, Madrid, 1990).

⁷¹² “El amor sigue siendo una relación con el otro, que se transforma en necesidad; y esta necesidad presupone aún la exterioridad total, la trascendencia del otro, del amado... Gozo de lo trascendente casi contradictorio en sus términos...” *TI*, pág. 265.

⁷¹³ Op. cit., pág. 266.

Según Lévinas, el amor provoca una salida del mundo en la que el ser es demasiado grosero para el “Otro”, demasiado hiriente⁷¹⁴. En él lo oculto del “rostro” se nos manifiesta como lo que aún no es, es decir, que todavía no significa. Es algo clandestino, pudoroso, que se ha profanado pero sin dominar.

“La simultaneidad de lo clandestino y de lo descubierto define precisamente la profanación. Aparece en lo equívoco. Pero es esta profanación la que permite lo equívoco –esencialmente erótico- y no a la inversa”⁷¹⁵.

Así pues, en lo erótico, nos encontramos más allá del ente meramente físico y también más allá del “rostro”. Tal dimensión es la de lo tierno, que, manifestándose en la caricia, tiene, en principio, una intención puramente física, aunque, sin embargo, va más allá de la desnudez erótica del cuerpo, que se manifiesta en el impudor y la profanación, como un hambre nunca saciada, pretendiendo alcanzar lo que aún no es. Eso que aún no es y que, según la opinión que Lévinas manifiesta en el libro que comentamos, no será alcanzado jamás, es el “rostro” del “Otro”. Es decir, que el hambre erótica no es verdadero Deseo del “Otro” y, por tanto, no lo alcanzará jamás, aunque juegue a ello consiguiendo profanarlo pero sin hallar significación alguna.

De este modo, podríamos decir que lo tierno, su ámbito, se encuentra en el intermedio entre el objeto físico, el ente, y el “rostro”. Lo erótico, encarnado en lo tierno, realiza un viaje, a través de la caricia, desde el ente hacia el “rostro”, pero aún no es el “rostro”. Es menos que nada, menos que ente o ser, pero aún no es el “rostro”. Y eso es, precisamente a lo que Lévinas denomina “femineidad” o “lo femenino”. Por tanto, lo femenino, el amado, “la amada, a la vez apresable pero intacta en su desnudez, más allá del objeto y del “rostro”, y así más allá del ente, se mantiene en la virginidad.”⁷¹⁶ El “rostro” del amado no llega a ser alcanzado porque lo tierno, a través de la caricia, como ya hemos dicho, “designa una *modalidad*, la modalidad de sostenerse en la *no man`s land*, entre el ser y no-ser-aún.”⁷¹⁷

⁷¹⁴ Op. cit., pág. 266.

⁷¹⁵ Op. cit., pág. 267.

⁷¹⁶ Op. cit., pág. 268.

⁷¹⁷ Op. cit., pág. 269.

Pero el ámbito de lo tierno no pretende significatividad alguna que provenga de la luz del conocimiento, no es experiencia de la que se obtenga provecho significativo respecto al amado, sino que se encuentra en un plano distinto al cognoscitivo. La ternura, lo tierno, se encuentra en la dimensión afectiva. Nos dice Lévinas que “la ternura, sufrimiento sin sufrimiento, se consuela ya al complacerse en su sufrimiento”⁷¹⁸. Y esa complacencia en su sufrimiento es ya, para Lévinas felicidad, una felicidad gozosa, la voluptuosidad.⁷¹⁹

La voluptuosidad es un nuevo concepto importante para Lévinas dentro de la fenomenología del eros.

En principio nos dice de ella que, comenzando en el deseo erótico, sin embargo no viene a calmar tal deseo, sino que es ese mismo deseo, juzgando Lévinas que, en ese caso, sería la impaciencia misma, porque, en realidad no busca alcanzar un fin, sino que su fin es ella misma. Nos dice también que su forma de manifestarse no sigue la lógica del ser, porque es contradictoria, porque lo que ella descubre

“no pierde en el descubrimiento su misterio, lo oculto no se desvela, la noche no se dispersa... El modo de decir o de manifestar, oculta al descubrir, dice y calla lo indecible, hostiga y provoca. El “decir” –y no solamente lo “dicho”- es equívoco.”⁷²⁰

El decir⁷²¹ no se halla en el plano del significado gnoseológico, no se halla en el plano del ser, el de la decencia, es decir el de la lógica, sino en el del afecto o sentimiento, el de la indecencia⁷²². “La voluptuosidad es una experiencia pura,

⁷¹⁸ Op. cit., pág. 269.

⁷¹⁹ “La ternura es una piedad que se complace, un placer, un sufrimiento transformado en felicidad: la voluptuosidad”. Op. cit., pág. 269.

⁷²⁰ Op. cit., pág. 270.

⁷²¹ Parece que aquí, aunque ya existe la diferenciación entre decir y dicho que se manifiesta en *DOMS*, sin embargo no se encuentra dada completamente. Porque parece que, para Lévinas, en el texto mencionado más arriba, puede existir un decir que no proceda del “rostro”. El decir del que habla aquí Lévinas puede ser equívoco, mientras que en la obra mencionada, de ninguna manera tal decir podría recibir ese atributo. Pero que ya estaba en la mente de Lévinas el hecho de que el decir no debería ser equívoco, se manifiesta en el hecho de que dice: “El decir –y no solamente lo dicho- es equívoco”. Es decir, que está claro que lo dicho puede ser equívoco, pero es difícil que el decir también lo sea.

⁷²² Pero, es preciso decir aquí que indecencia no quiere decir no decente, sino no lógico, tal como se desprende de la argumentación. Por tanto, no es un adjetivo negativo el que expone Lévinas cuando habla de indecencia en este caso, sino, más bien, positivo, porque no lógico significa no determinado por el ser, es decir, más allá de toda posibilidad de formalización, es decir, en el ámbito de la afectividad, del gozo, ámbito absolutamente necesario, imprescindible, para alcanzar la relación de “Encuentro”, donde tiene lugar la relación ética.

experiencia que no se traduce en ningún concepto, que permanece ciegamente experiencia”.⁷²³

Ahora Lévinas va a poner ante nosotros la razón por la cual la relación erótica puede ser considerada como, al menos, un buen ejemplo para entender la relación ética.

Nos va a decir que, la experiencia erótica también nos pone ante el “rostro” del “Otro”. Es decir, que tal relación nos sitúa a las puertas de la trascendencia. Veamos cómo nos lo dice:

“La no-significancia de la desnudez erótica no precede a la significación del “rostro”... porque la casta desnudez del “rostro” no se desvanece en el exhibicionismo erótico... Sólo el ser que tiene la franqueza del “rostro” puede “descubrirse” en la no-significación de lo lascivo.”⁷²⁴

Inmediatamente después Lévinas va a explicarnos la nueva significatividad que se abre ante nosotros y su fundamento. “El hecho primero de la significación se produce en el “rostro””⁷²⁵. No recibe su significación de algo externo a él, sino que “significa por sí mismo”.⁷²⁶ Por tanto, a partir de él va a comenzar toda significación. La significación gnoseológica, la tematizadora, también va a tener su origen en él. Es decir, que toda significación nace en el momento en que se da la relación intersubjetiva, la relación del “ser-para-el-otro”. En tal relación, ese “para el otro” no implica una finalidad, sino, más bien, ser bueno. Somos “para el otro” porque somos buenos, porque somos bondad. Ello es la base de la moralidad misma. Así pues, “la trascendencia como tal es “conciencia moral””⁷²⁷. A partir de ella puede generarse la metafísica, cuya significación, como ya hemos dicho, tiene su nacimiento en la exterioridad del “rostro”, es decir, en su moralidad. Pero, “significar no equivale a presentarse como signo, sino a expresar, es decir, presentarse como persona... y todo el cuerpo, una mano, la curva de un hombro”⁷²⁸, puede expresar tanto como el “rostro””⁷²⁹.

⁷²³ Op. cit., pág. 270.

⁷²⁴ Op. cit., pág. 271.

⁷²⁵ Op. cit., pág. 271.

⁷²⁶ Op. cit., pág. 271.

⁷²⁷ Op. cit., pág. 271.

⁷²⁸ También utiliza esta expresión en su estética.

⁷²⁹ Op. cit., pág. 272.

¿Qué es lo que expresa el “rostro” si lo hace desde el ámbito de la moralidad? Su principio fundamental: “No matarás”.

Según Lévinas, lo significado por el “rostro” parece lo opuesto a lo significado en el ámbito de lo tierno. Mientras que el “rostro” expresa, a partir de su eminencia, el principio de no matar, que implica un respeto absoluto, sin embargo lo tierno expresa una debilidad que invita a la irreverencia, a un respeto mucho menor o falta de respeto.

Pero, precisamente el atributo de irreverencia se añade a una actuación que va contra algo que ha de ser reverenciado por su dignidad, por tanto, “la irreverencia supone el “rostro”... Es necesario que el “rostro” haya sido percibido para que la desnudez pueda adquirir la no-significancia de lo lascivo”⁷³⁰. Reverencia e irreverencia, respeto y falta de respeto, implican ya significación y falta de ella. Ambas cosas, al mismo tiempo, aparecen en el “rostro”. Tal equívoco se muestra en lo femenino. Y esta afirmación es válida, repito, tanto para el hombre como para la mujer.

Aprovecha ahora Lévinas para poner ante nosotros una visión estética de lo femenino.

“Esta presencia de la no-significancia en la significancia del “rostro”, o esta referencia de la no-significancia a la significancia donde la castidad y la decencia del “rostro” se mantienen en el límite de lo obsceno aún rechazado, pero ya muy próximo y prometedor- es el acontecimiento original de la belleza femenina”⁷³¹ (mío: también, por tanto, de la masculina).

Pero es una forma de belleza que no escapa del instante, de ser cuadro o estatua. Del mismo modo, “la poesía sustituye la vida femenina por un ritmo”⁷³². Y, por último “la belleza llega a ser forma que recubre la materia indiferente en lugar de encubrir el misterio.”⁷³³ Posteriormente, vuelve a hablarnos acerca de la desnudez erótica comparándola con

“el reír que prorrumpe en las reuniones shakespearianas de hechiceros, plenas de sobreentendidos, más allá de la decencia de las palabras, como la ausencia de toda

⁷³⁰ Op. cit., pág. 272.

⁷³¹ Op. cit., pág. 272-273.

⁷³² Op. cit., pág. 273.

⁷³³ Op. cit., pág. 273.

seriedad, de toda posibilidad de palabra, el reír de las “historias equívocas” en el que el mecanismo del reír no hace notar solamente las condiciones formales de lo cómico como Bergsón, por ejemplo, las ha extraído en *La risa*.⁷³⁴

Y, ahora, llega el texto en el que más se han fundamentado todos aquellos que acusan a Lévinas de machismo:

“La amada no se opone a un yo como una voluntad en lucha con la mía o sometida a la mía, sino, al contrario, como una animalidad irresponsable que no dice verdaderas palabras. La amada, al retornar a la infancia sin responsabilidad –esta cabeza coqueta, esta juventud, esta pura vida un poco bruta-, ha dejado su estatuto de persona. El “rostro” se embota, y en su neutralidad impersonal e inexpressiva, se prolonga, con ambigüedad, en animalidad. Las relaciones con otro se vuelven juego, se juega con otro como con un joven animal.”⁷³⁵

Es preciso interpretar bien esas palabras que, aparentemente, pondrían a Lévinas en el conjunto de filósofos machistas de todos los tiempos.

En principio explicaremos que Lévinas quiere decir que en la relación erótica no existen ya dos yoes enfrentándose, sino, según Lévinas, dos seres que han dejado su racionalidad a un lado, atreviéndose a comportarse como dos animales, es decir, dando rienda suelta a su instinto. También, nos dice, que tal hecho acontece como si tales seres retornasen a la infancia irresponsable, es decir, que abandonando su racionalidad, se relacionan en forma de juego.

Todo ello, como queda expreso, se refiere tanto a la forma de actuar de la mujer como a la del hombre. No podemos decir que tal conducta corresponda solamente a la mujer, porque, en tal relación, el hombre también es un “Otro” para la mujer. Debemos decir, por tanto, que ambos abandonan la racionalidad propia del ser y se introducen en un mundo de gozo, el de la voluptuosidad, que les lleva a jugar en un mundo sin responsabilidad todavía, pretendiendo satisfacer un hambre que no puede ser satisfecha.

Por tanto, el párrafo analizado podría tener sentido también así: “El amado, al retornar a la infancia sin responsabilidad –esta cabeza coqueta, esta juventud, esta pura

⁷³⁴ Op. cit., pág. 273.

⁷³⁵ Op. cit., pág. 273.

vida “un poco bruta”-, ha dejado su estatuto de persona”. Eso es así porque, en la relación erótica, no solo es la mujer la que se deja llevar por las hambres de la voluptuosidad, sino también el hombre; no solo es ella la que se transforma en animal que juega, queriendo decir Lévinas que se deja llevar por el instinto en lugar de por la racionalidad, sino también hace eso mismo el hombre. Precisamente, inmediatamente después, dice en la misma página: “Las relaciones con otro se vuelven juego, se juega con otro como con un joven animal”⁷³⁶, y, aquí, claramente, como hemos visto, el sentido de animal se aplica tanto al hombre como a la mujer, haciendo ver que el hombre abandona la lógica propia del ser para introducirse en el ámbito del gozo.

Por otra parte, el sentido que aquí debemos dar al concepto de juego es también el de gozo, porque, como se ha dicho anteriormente, no plantea Lévinas, en el ámbito erótico, el hecho de que haya fusión o de que el uno posea al otro. Todo lo contrario, eso no sería erotismo para Lévinas, porque desaparecería la alegría, la felicidad, el “estar contento” del gozo, convirtiéndose la relación en sufrimiento al menos para una de las partes. Por tanto, no introduce en el concepto de juego, la significación machista que se le pueda dar. Es decir, que Lévinas descarta, dentro de la relación erótica, lo que ahora denominamos violencia de género, pero que, antes, en un tiempo mucho más machista, se consideraba, como hemos visto en el ejemplo del surrealismo, el derecho viril al sometimiento de la mujer por parte del hombre. Es decir, que el juego, en el que es posible el gozo, es de dos, no de uno solo. Pero, además, en tal juego, el hombre debe estar a la escucha de la mujer, es decir, que la mujer debería llevar la iniciativa, porque es ella la que, en ese ámbito, ha visto reprimidas sus necesidades. Sin embargo, el hombre siempre consideró que, en ese juego, el gozo debería ser para él y la ataraxia para la mujer.

Ciertamente, no descubrimos en la actividad lasciva una significancia semejante a la del “rostro”. Pero tampoco podemos decir que no haya en ella ninguna significación, al modo de la “indiferencia estúpida de la materia”⁷³⁷.

⁷³⁶ Aquí nos dice Lévinas que el ser humano es también, además y antes de un animal racional, un animal erótico, en el sentido de animal que tiene como fin engendrar, porque, fundando cualquier acto erótico, se encuentra la estructura de la fecundidad, en la que el ser humano, tanto hombre como mujer, se hace otro convertido en su hijo.

⁷³⁷ Op. cit., pág. 273.

Y ahora, va a proyectar cierta conducta erótica, que debería pertenecer también tanto al hombre como a la mujer, poniéndola como ejemplo de una forma de mostrarse (epifanía) la mujer en nuestro tiempo:

Nos dice que, en ese juego erótico, se muestra una significatividad contraria a la del “rostro”, porque el “rostro” siempre dice la verdad, es sincero, sin embargo el juego erótico, como todo juego, es siempre una ficción. Por tanto, Lévinas obtiene como conclusión, extrapolando del tema erótico al social, que

“el equívoco constituye la epifanía de lo femenino, a la vez interlocutor, colaborador y maestro superiormente inteligente, que tan a menudo domina a los hombres en la civilización masculina en la que ha entrado, y mujer que debe ser tratada como mujer, según las reglas imprescriptibles de la sociedad civilizada”.

Es decir, que también existe equívoco en el hecho de que lo femenino se nos aparece como maestro y como mujer que debe ser tratada como mujer, de manera que lo uno parece contradecir lo otro. Por tanto, vemos que lo femenino no se refiere solo a la mujer, porque se contradice con el término mujer, de manera que no debe ser tratado solamente como mujer. Ello nos sigue reafirmando en la idea de que lo femenino no se refiere solo a la mujer, sino que es una categoría contraria a la de lo masculino, cosa que parece quedar implícita en la frase “en la civilización masculina en la que ha entrado”. Debido a ello, lo único que parece que se dice aquí de la mujer es que “debe ser tratada como mujer”. Ese trato de mujer no coincide con la idea de maestro superiormente inteligente que se prescribe para la mujer en la primera parte del párrafo. En definitiva, lo que se contrapone como equívoco es el hecho de que, siendo realmente la mujer, introducida en la categoría de femenino, con el propio hombre, maestra superiormente inteligente, sin embargo es tratada como mujer en la civilización occidental.

Y esto, parece más bien la constatación de un hecho que es denunciado para Lévinas.

Además, parece que ratifica realmente, lo dicho en ese párrafo en este texto que hemos sacado de su libro “De lo sagrado a lo santo”, en el que dice (dirigiéndose a personas de religión judía fundamentalmente):

“Vean entonces ustedes: lo femenino está bien situado en esta jerarquía de los valores que se muestran en el momento donde la elección se torna alternativa. Está en segundo lugar. No por esto es diferida la mujer. Es la relación basada en la diferencia entre los sexos la que está subordinada a la relación interhumana –irreductible a las fuerzas y a los complejos de la libido - a la que la mujer se eleva como el hombre. Quizá el hombre preceda, en algunos siglos, a la mujer en esta elevación. De ahí esa cierta prioridad -¿provisional?⁷³⁸- del hombre. Quizás lo masculino está más directamente unido a lo universal y la civilización masculina ha preparado, por encima de lo sexual, un orden humano donde entre la mujer, por entero humana.”⁷³⁹

Es decir, que, en la relación intersubjetiva femenina, la mujer se encuentra a la altura del hombre. Por otra parte, al estar subordinada la relación libidinosa sexual a la interhumana, y al ser partícipes de ella tanto hombre como mujer, serían hombre y mujer los sujetos en los que se manifestase el equívoco. Así pues, no tenemos derecho a asignar solamente a la mujer todos los atributos antes mencionados en la actividad erótica. Precisamente, en ese sentido, Lévinas, en *Ética e infinito*⁷⁴⁰, manifiesta una duda que, a mí, personalmente, me parece retórica, puesto que considero que realmente es una afirmación clara y rotunda:

“Quizá, por otra parte, todas esas alusiones a las diferencias ontológicas entre lo masculino y lo femenino parecerán menos arcaicas si, en lugar de dividir la humanidad en dos especies (o dos géneros), quisieran significar que la participación en lo masculino y en lo femenino fuese lo propio de todo ser humano. ¿Sería ése el significado del enigmático versículo del Génesis, I, 27: “hombre y mujer los creó?”

Dicho esto, nos sujetamos a tal aserto para fundamentar nuestra idea, según la cual, todo lo dicho respecto a lo femenino en la fenomenología del eros, queda dicho no solo para la mujer, sino también respecto al hombre, puesto que ambos están incluidos en la

⁷³⁸ Es preciso volver a recordar que lo dicho en la anterior nota. Lévinas pronuncia esta lección en un coloquio dentro del ámbito de la cultura judía.

⁷³⁹ *DSAS*, págs. 146-147.

⁷⁴⁰ *EI*, pág. 64.

categoría de lo tierno, y, en ese sentido, se puede aplicar aquí la máxima de ese versículo del *Génesis* que menciona Lévinas: “hombre y mujer los creó”⁷⁴¹.

Sigue diciéndonos Lévinas que la relación erótica es lo oculto, no un ser o un ente oculto, ni es algo personal ni otro “rostro”, que, tras el “rostro”, acabará develándose, sino algo que no es aún y no llegará a surtir jamás⁷⁴². Tampoco es una relación social, sino todo lo contrario, porque no admite más de dos componentes. “Lo femenino, es lo Otro, refractario a la sociedad, miembro de una sociedad de dos, de una sociedad íntima, de una sociedad sin lenguaje”⁷⁴³. Precisamente, la imposibilidad de reducir tal relación a lo social se manifiesta en la indecencia⁷⁴⁴ del lenguaje que mantiene a los enamorados aislados, en soledad. Tal soledad niega el mundo y sella la sociedad de la pareja, que se manifiesta en la comunidad del sensible y lo sentido. Es decir, que quien está frente a nosotros no es solamente alguien a quien se siente, sino que, sintiéndolo, se descubre también a alguien que siente, como nosotros mismos, pero no como si ambos viésemos el mismo paisaje, o pensásemos una idea común. La comunidad que configuramos no se basa en la analogía del sentir, que nos situaría a ambos en una perspectiva del sentir diferente, sino que “se debe a la identidad del sentir”⁷⁴⁵, aunque ello no provoca la identificación de ambos, sino que, en esa estructura intersubjetiva de la voluptuosidad, “el Otro es el yo separado de mí”⁷⁴⁶. En la voluptuosidad no se ama la libertad amansada, sino la libertad indómita. “Nada se aleja más del Eros que la posesión”⁷⁴⁷. Porque, como dice Lévinas, “en la posesión del Otro, poseo al otro en tanto que él me posee, a la vez amo y esclavo.”⁷⁴⁸ Sin embargo, tal posesión haría extinguirse la voluptuosidad.

Tampoco son complementarias las relaciones entre los amantes, dado que el amor, es amor del “Otro”. Por ello, dice Lévinas, el amor no puede ser amistad. “La amistad

⁷⁴¹ ¿No nos muestra este párrafo a un Lévinas no situado en su tiempo, a un Lévinas comprometido que rompe el sistema...?

⁷⁴² “Lo oculto y no un ente oculto o una posibilidad de ente, lo oculto, lo que no es aún y que, en consecuencia, carece totalmente de quiddidad”. *TI*, pág. 274.

⁷⁴³ Op. cit., pág. 275.

⁷⁴⁴ Más allá del orden “decente”, racional, coherente, lógico, del ser.

⁷⁴⁵ Op. cit., pág. 275.

⁷⁴⁶ Op. cit., pág. 275.

⁷⁴⁷ Op. cit., pág. 275.

⁷⁴⁸ Op. cit., pág. 275.

va hacia el “Otro”, el amor busca lo que no tiene la estructura del ente, sino lo infinitamente futuro, lo que se ha de engendrar”⁷⁴⁹.

Y ahora viene el misterio. De alguna forma, para Lévinas, el mismo y el “Otro”, en su relación erótica, “no se confunden, sino que precisamente -más allá de todo proyecto posible- más allá de todo poder cuerdo e inteligente, engendran el hijo”⁷⁵⁰. Ello puede querer decir, que, de alguna forma, el instinto del animal, el juego feliz en el ámbito del gozo, más allá de la racionalidad del ser, es el vehículo por el que se alcanza la fecundidad, es decir, que el núcleo de la relación erótica, la voluptuosidad, ese hambre de hambres, ese deseo imposible de saciar, debe ser saciado, aunque no quede apaciguado, es decir, es absolutamente necesario, con el fin de engendrar el hijo.

Así pues, Lévinas no critica negativamente la relación erótica o la voluptuosidad, sino que tiene una idea positiva de ella dentro del conjunto de relaciones humanas. Precisamente, tal relación demuestra que no es la angustia, procedente de la nada, del sinsentido, el sentimiento en el que el hombre se encuentra arrojado en el mundo. Sino que el hombre es capaz de eliminar también la nada de la angustia a partir de la fecundidad, es decir “de la nada del porvenir enterrada en el secreto del menos que nada”⁷⁵¹, de lo que aún no es⁷⁵². Ese, en mi opinión, es uno de los modos como el gozo nos hace sentir como seres hechos para habitar en el paraíso.

Por último, incidiendo en el sentido de la última frase, se debe prestar atención a una oración, cercana ya al final de este punto: “El amor no trasciende sin equívocos, se complace, es placer y egoísmo de dos”⁷⁵³.

En principio, tal frase nos sitúa, para que no lo olvidemos, tal como ya hemos dicho, en el mundo del gozo, en la situación de estar contentos. Antes, nos había dicho que se engendra al hijo más allá de todo proyecto posible, es decir, más allá de todo poder cuerdo e inteligente. Y después, como consecuencia de todo ello, nos encontramos ante el “rostro” del otro, el hijo.

⁷⁴⁹ Op. cit., pág. 276.

⁷⁵⁰ Op. cit., pág. 276.

⁷⁵¹ Op. cit., pág. 276.

⁷⁵² Este aún no es me recuerda a Ernst Bloch y a su “todavía no”. Pero mientras que el aún no es de Lévinas se refiere fundamentalmente al hijo, sin embargo, en Bloch, más hegeliano, se refiere a la propia inmortalidad individual humana, que unos alcanzarán y otros no. Es posible que la discusión entre ambas ideas pueda ser fecunda en el futuro.

⁷⁵³ Op. cit., pág. 276.

Todo ello evoca claramente la relación ética, en la que, el “mismo”, estando contento en el ámbito del gozo, llevado por un deseo infinito, insaciable (como la voluptuosidad), a su pesar (más allá de todo proyecto), se mantiene atento ante el “rostro” del “Otro” (amor del amor del “Otro”), haciendo nacer al “Otro” en el “mismo” (fecundidad).

En definitiva, del mismo modo como la relación erótica, según Lévinas, termina en la fecundidad, es decir, en el nacimiento de un hijo, así, la relación ética, el “uno-para-el-otro”, también termina en el nacimiento de algo nuevo, el “Sí mismo”, la subjetividad humana. Por tanto, aquí tenemos otro ejemplo en el que podemos entender el proceso de deformalización de Lévinas, en el que pone la relación erótica como prototipo de la relación ética. Y se descubre que, lo femenino, en la relación erótica, se puede aplicar no solo a la mujer sino, también, al hombre. Así pues, el hombre participa de la debilidad, de la fragilidad, de la vulnerabilidad, de lo oculto, del no ser aún, de la simultaneidad de lo clandestino y lo descubierto, de lo equívoco, de la profanación, del impudor, en definitiva, de lo tierno. En el hombre, tanto como en la mujer, se manifiesta la femineidad y, a través de la caricia, como veremos ahora, se alcanza su “rostro”.

Aquí terminamos nuestro análisis de la fenomenología del eros en *Totalidad e infinito*, no podemos ir más allá, porque nos encontraríamos más allá del gozo, en el terreno de la fecundidad, ámbito en el que, nuevamente, estaríamos situados en el plano ético y, por tanto, más allá de lo que nos proponemos, que no es otra cosa que advertir que es preciso pasar por el gozo, para llegar a ser responsables, es decir, que es necesario “estar contento” para llegar a “estar atento”. Cosa sencilla, pero difícil de entender para Occidente.

Por tanto, Lévinas hace estallar las ancestrales leyes del ser poniendo como el “Otro” a la mujer, libre de atributo alguno. Así es como rompe con los prejuicios de su tiempo y denuncia, de manera clara y rotunda, pero difícil de entender, la violencia machista imperante. En ello se muestra su compromiso, que, ya hemos dicho, en realidad es asignación desde el principio de los tiempos, también con la mujer. Y, desde este momento del análisis, rechazo toda comprensión de la filosofía de Lévinas que se oriente hacia la creencia de que no tenía suficientemente en cuenta a la mujer⁷⁵⁴.

⁷⁵⁴ Este rechazo va dirigido fundamentalmente a la acusación que realiza Tina Chanter a la filosofía de Lévinas de no haber tenido en cuenta a la mujer suficientemente, es decir, al olvido de la mujer. Así lo

A partir de esta situación, al intentar explicar lo que es la caricia, Lévinas nos hará ver cómo se da el paso, en el ámbito del juego erótico, en el que el hombre escapa de lo meramente sensual y gozoso hacia el plano más elevado de la sensibilidad, en el que el “mismo”, perturbado por el “rostro” del “Otro”, intenta profanar, por amor, su infinito misterio.

1.3. La caricia

Por su importancia en el análisis del erotismo en Lévinas, intentaré ahora explicar el significado de dicho concepto, es decir, del concepto de “caricia”.

En principio, en *El tiempo y el otro*⁷⁵⁵, Lévinas nos dice que

“la caricia es un modo de ser del sujeto en el que el sujeto, por el contacto con otro, va más allá de ese contacto. El contacto, en cuanto sensación, forma parte del mundo de la luz⁷⁵⁶. Pero lo acariciado, propiamente hablando, no se toca. No es la suavidad o el calor de la mano que se da en el contacto lo que busca la caricia. Esta búsqueda de la caricia constituye su esencia debido a que la caricia no sabe lo que busca. Este “no saber”, este desorden fundamental, le es esencial. Es como un juego absolutamente sin plan ni proyecto, no con aquello que puede convertirse en nuestro o convertirse en nosotros mismos, sino con algo diferente, siempre otro, siempre inaccesible, siempre por venir. La caricia, es la espera de ese puro porvenir sin contenido. Está hecha del aumento del hambre, de promesas cada vez más ricas que abren nuevas perspectivas sobre lo inaprehensible. Se alimenta de innumerables hambres. Esta intencionalidad de la voluptuosidad, intencionalidad única del provenir en cuanto tal, y no espera de un hecho

expresa en su ensayo *La descuidada feminización levinasiana de la ontología de Heidegger: repensando “el tiempo y el ser”*, publicado en *Un libro de huellas*, Editorial Trotta, Madrid, 2004. En tal ensayo, en la pág. 268, dice: “Si la filosofía de Heidegger está dirigida contra el olvido del ser, la filosofía de Lévinas se dirige contra el olvido de la socialidad, contra el olvido del otro. Con todo, el otro femenino parece haber sido olvidado por Lévinas”

⁷⁵⁵ *TO*, págs.132-133.

⁷⁵⁶ Ámbito del conocimiento. En *TO*, pág. 105, dice Lévinas: “La luz es el ámbito en el que los objetos adquieren significado para la conciencia. La luz, como elemento de la intencionalidad, “nos hace dueños del mundo exterior, pero es incapaz de encontrarnos un interlocutor”. A través de la luz, como conocimiento, cuya máxima cúspide es la universalidad, el sujeto consigue un cierto distanciamiento de su materialidad, pero no consigue abandonar la soledad, es decir, el solipsismo, que es la propia estructura de la razón. También en *TO*, en la página 108 de la obra citada, acaba diciendo acerca de la luz: “La luz, la claridad, es la inteligibilidad misma, hace que todo provenga de mí, reduce toda experiencia a una reminiscencia elemental. La razón está sola. Y, en este sentido, el conocimiento nunca encuentra en el mundo algo verdaderamente diferente. Tal es la verdad profunda del idealismo.”

futuro, ha sido siempre ignorada por el análisis filosófico. El propio Freud no dice de la libido apenas nada más que su búsqueda del placer, tomando el placer como simple contenido a partir del cual comienza el análisis, pero que no se analiza en cuanto tal. Freud no investiga cuál sea la significación de ese placer en la economía general del ser. Nuestra tesis, que consiste en afirmar la voluptuosidad como el acontecimiento mismo del porvenir, el porvenir puro de todo contenido, el misterio del porvenir en cuanto tal, pretende rendir cuentas de su excepcional posición".

Es decir, que Lévinas nos habla de la caricia como elemento fundamental de la relación erótica entre dos seres que habitan en medio de la alegría de vivir y que no pretende otra cosa más que gozo. Caricia que, precisamente por serlo, no está determinada por un afán de posesión o de fusión, aunque, como contacto, como forma de tematización, podría tener tal tentación. Caricia que no tiene otra finalidad, en principio, más que la de la pura voluptuosidad, el gozo, el "estar contento".

Posteriormente, Lévinas evoluciona en su análisis considerablemente cuando considera que la caricia es un ejemplo importante de acontecimiento en el que se puede ver la diferencia entre la sensibilidad y la sensación. Respecto a ella Lévinas dice lo siguiente:⁷⁵⁷

"...Pero la caricia dormita en todo contacto y el contacto en toda experiencia sensible...: lo tematizado desaparece en la caricia, en la cual la tematización se convierte en proximidad".

Lo que nos lleva, claramente a un ámbito en el que rompemos con el ser, es decir, al ámbito ético.

Vemos aquí las dos vertientes de la caricia. Por un lado, convirtiéndose en contacto y experiencia sensible, nos pone ante un ser humano en carne y hueso, es decir, ante la mera materia del ser humano. La experiencia sensible divide al hombre, indefectiblemente, en materia y espíritu. Ésta sería una vertiente meramente objetiva del conocimiento.

Pero, por otra parte, la caricia, convertida en proximidad, nos pone ante un ser en carne y sangre, un ser humano considerado de forma unitaria, un ser humano vital en el

⁷⁵⁷ En una nota al pie de la página 135 de *DOMS*.

que no existe separación cuerpo-espíritu. Esta es una experiencia por encima de la meramente objetiva, por encima del ser, en la que nos encontramos con la vida, donde objeto y sujeto se funden sin fisura.

La finalidad de la caricia como contacto, plasmada ya en la intencionalidad, es la de alcanzar el plano universal y abstracto del concepto, en el que el ser humano queda tematizado, violentado y sojuzgado (cosificado, objetivado) por la capacidad cognoscitiva del sujeto, por su afán de control y dominio de la realidad. Lo cual podría llevarle a la pretensión de fusión y violencia.

La caricia como proximidad, sin embargo, no tiene finalidad alguna, porque no es reflejo de ninguna intencionalidad de un sujeto cognoscitivo. Todo lo contrario, en la proximidad la intencionalidad se invierte, viene a mí desde el otro que me acusa, me apela y ante el cual respondo, hasta el punto de que, absolutamente vulnerable ante él, pongo al “Otro” como soporte de mi sentido, gesto al “Otro” en mí (maternidad).

Es importante volver a constatar aquí que sería imposible acceder al plano de la trascendencia sin pasar por la dimensión de gozo, erótico en este caso. Lo que nos lleva a considerar que se muestra el hecho de que, en el plano erótico, no es posible llegar a “estar atento”, respetar infinitamente al “Otro”, sin que el “mismo” haya pasado por la satisfacción erótica de sus necesidades, es decir, sin que haya llegado a conseguir “estar contento” también en el sentido erótico.

1.4. Importancia real de la mujer para Lévinas

Volviendo otra vez al texto de *De lo sagrado a lo santo*⁷⁵⁸ anteriormente mencionado, al final del comentario al texto IV, “Y Dios creó a la mujer”⁷⁵⁹, Lévinas dice:

“Vean entonces ustedes: lo femenino está bien situado en esta jerarquía de los valores que se muestran en el momento donde la elección se torna alternativa. Está en segundo lugar. No por esto es diferida la mujer. Es la relación basada en la diferencia entre los sexos la que está subordinada a la relación interhumana –irreductible a las

⁷⁵⁸ Emmanuel Lévinas, editorial Riopiedras. Barcelona, 1997.

⁷⁵⁹ Página 146. Lección pronunciada en París, el 16 de octubre de 1972, en el marco de los Coloquios de Intelectuales Judíos de lengua francesa.

fuerzas y a los complejos de la libido - a la que la mujer se eleva como el hombre. Quizá el hombre preceda, en algunos siglos, a la mujer en esta elevación. De ahí esa cierta prioridad -¿provisional?⁷⁶⁰- del hombre. Quizás lo masculino está más directamente unido a lo universal y la civilización masculina ha preparado, por encima de lo sexual, un orden humano donde entre la mujer, por entero humana.”

Creo que en este párrafo se manifiesta la idea general que Lévinas tiene acerca de la mujer. Nos dice que, en el tiempo en que esto escribe (1972), todavía existe una cierta prioridad social del hombre, que puede ser (se pregunta) meramente provisional. Y aquí descubrimos por qué la mujer ha sido convertida en un “Otro” claro para Lévinas, a la altura del extranjero, la viuda y el huérfano. La mujer es “Otro” porque todavía no ha entrado en el mundo que le pertenece aunque haya sido el hombre el que lo haya creado.

Particularmente, yo diría otra cosa, atreviéndome a hacerlo en nombre del propio Lévinas: La mujer alzaba su voz en los tiempos en que Lévinas escribió este último párrafo, haciendo ver al hombre que no podía esconderse por más tiempo su protagonismo social a la altura del hombre al que tenía derecho ya desde siempre. Desde su perspectiva, Lévinas escuchó aquella voz y luchó a su manera porque se oyera.

Pero, vuelvo a repetir, no es este el tema del que pretende hablar mi tesis. Ahora bien, siempre que Lévinas plasme el concepto “Otro”, como ser vulnerable, en situación precaria e injusta, se debe tener presente que uno de los representantes, quizá el mayor, y no solo simbólicamente o en modo de deformatización⁷⁶¹, es la mujer.

Por tanto, en resumen, Lévinas nos dice, por un lado, que la fecundidad es un camino, en el ámbito del eros, de alcanzar el “rostro” del “Otro” en el “rostro” del hijo, es decir de responsabilizarse de él, es decir de alcanzar la atención necesaria para conseguir la actitud ética. Pero, por otro lado, también nos dice que existe otro camino

⁷⁶⁰ Es preciso recordar lo dicho en la anterior nota. Lévinas pronuncia esta lección en un coloquio dentro del ámbito de la cultura judía.

⁷⁶¹ Como ya he dicho, la deformatización de los conceptos es un método a través del cual podemos llegar a hacer inteligible un concepto difícil de explicar. Es un método más de aprendizaje del pueblo hebreo. Otro, muy importante, son las reglas nemotécnicas que utilizaban de cara a aprender, memorizando, textos muy largos, como por ejemplo, el Talmud. Creo que, la deformatización de conceptos podemos entenderla en este ámbito de la memorización. Así, la relación erótica puede introducirse en un proceso de deformatización, que la incluye, y que tiene la pretensión de hacernos entender, aprender y memorizar, el proceso que va, desde la aparición de la conciencia, en la “hipóstasis”, en el ámbito del gozo, hasta el “Encuentro” comprometido con el “rostro” del “Otro”.

que, por sí mismo, nos lleva al mismo lugar, la caricia, en su plano de la sensibilidad, que, como hemos dicho antes, nos sitúa ya en el ámbito de la proximidad.

Es decir, en el pleno gozo de la caricia, de pronto, ¿sorprendentemente? alcanzamos la actitud ética. Actitud que tiene que ver con la voluntad de no fusión, de no posesión, de no violencia. Actitud, infinitamente respetuosa, en la que el “mismo” escucha la palabra del “Otro”, su enseñanza, como maestro y busca conseguir que satisfaga sus necesidades. Pero el plano erótico no es un ámbito dominado por el hombre, en el que solamente el hombre es capaz de gozo, es decir, está contento, sino que, más bien, es un plano en el que, ambos amantes, disfrutan, gozan, están contentos, alegres, son felices, más allá de toda totalidad que pretenda un poder omnímodo de una de las partes, más allá de toda ideología que considere, como ya hemos dicho anteriormente, que el gozo ha de ser de uno y la ataraxia de otro⁷⁶². Maternidad, fecundidad y paternidad son consecuencia de la felicidad. En primer lugar, maternidad, como la gestación del “Otro” en el “mismo”, que tiene como resultado final el “Sí mismo” o la subjetividad humana, es el sentido último de la vulnerabilidad, que se convierte en la significancia misma de la significación⁷⁶³, o, también, como consecuencia biológica de la unión entre amantes. En segundo lugar, fecundidad, como consecuencia del nacimiento del hijo a partir del gozo de la sexualidad, pero, también, como proyección del sujeto, pasivamente, fuera de sí mismo, por eso dice: “La fecundidad del yo no es ni causa ni dominación. No tengo mi hijo, soy mi hijo”⁷⁶⁴. En tercer lugar, paternidad, como consecuencia del cumplimiento del deseo insaciable respecto a un “Otro”, que también soy yo mismo, en forma de bondad⁷⁶⁵.

En definitiva, está claro que, ya sea por el camino de la caricia, así como por el de la fecundidad, pasamos de la actitud de “estar contento” del gozo, a la actitud de “estar atento” en la que somos capaces de escuchar la llamada del “Otro”. Es decir, que ambos

⁷⁶² *TI*, págs. 280-281: “Por esto, el amor erótico oscila, como ya lo hemos dicho, entre el más allá del deseo y el más acá de la necesidad y su gozo se ubica entre todos los demás placeres y alegrías de la vida. Pero se ubica también más allá de todo placer, de todo poder, más allá de toda guerra con la libertad del Otro, porque la subjetividad enamorada es la trans-sustanciación misma y esta relación sin par entre dos sustancias –en donde se exhibe un *más allá de las sustancias*- se resuelve en la paternidad”

⁷⁶³ *DOMS*, pág. 174-175.

⁷⁶⁴ *TI*, pág. 285.

⁷⁶⁵ *TI*, pág. 281: “En la paternidad el deseo que se mantiene como deseo insaciable –es decir, como bondad- se cumple. No puede cumplirse al satisfacerse. Cumplirse para el Deseo equivale a engendrar el ser bueno, a ser bondad de la bondad.

son caminos para elevarse a la trascendencia, más allá de la soledad del ser heideggeriano.

Por último, no es mi intención, en esta tesis doctoral, analizar la diferente opinión que Lévinas y Simone de Beauvoir tenían acerca del erotismo. Más bien, lo que pretendo es hacer ver que la relación erótica, en el sentido en el que Lévinas plantea, es un modo de escapar del ser en busca de lo de otro modo que ser, de la trascendencia, y, que, para conseguirlo, es preciso gozar, ser feliz, “estar contento”, con el fin de poder darnos, en forma de amor, al “Otro”. Y que esa forma de “estar contento”, dentro de la relación erótica, no es machista ni mucho menos, sino, yo diría, más bien feminista, porque, como hemos visto a lo largo de este análisis, el sujeto, para Lévinas, en contra de lo que puedan decir otras lecturas, es femenino.

2. Hacia la trascendencia. El gozo como belleza (el gozo estético)

Esta es otra de las vertientes del gozo en Lévinas en la que se puede apreciar claramente la importancia del gozo, de la felicidad, en las relaciones humanas, es decir, que solamente es posible “estar atento” cuando se está contento. Es decir que, a partir del “estar contento” del gozo, en su sentido estético, podemos alcanzar el “estar atento” del plano de la ética.

Hemos visto que eros, amor, es un camino a la trascendencia, ahora veremos que, a pesar de las reticencias de Lévinas, también la belleza y el arte lo son. Pero no debemos creer que son caminos siempre separados. Más bien, belleza y amor se relacionan constantemente, como acabamos de ver en el análisis de la caricia.

2.1. Relación estética con Kant y Heidegger

2.1.1. Relación con Kant

Con el fin de entender mejor el sentido estético del concepto de gozo en Lévinas, podemos comenzar por establecer una relación entre la idea levinasiana de *gozo* y los conceptos de *agrado*, *bello* y *sublime* en Kant.

Con tal fin, utilizaremos continuamente el análisis, realizado anteriormente, del

concepto de gozo. Además, también tendremos que clarificar el significado que da Kant a lo *bello* y lo *sublime* diferenciando ambos sentimientos.

En ese sentido, y también por absolutamente machista, es digno de mención el ejemplo de diferencia entre lo bello y lo sublime que Kant establece en la sección tercera de su libro *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*.

En tal obra, pretende Kant hablar acerca de la diferencia entre lo sublime y lo bello en la relación recíproca entre los dos sexos... Escribe lo siguiente:

“El bello sexo tiene sin duda tanta inteligencia como el masculino, sólo que es una inteligencia bella; la nuestra debe ser una inteligencia profunda, como expresión para significar lo mismo que lo sublime.

Es particularmente propio de la belleza en todas las acciones, que muestren ligereza en sí mismas y parezca que pueden realizarse sin un esfuerzo penoso. En cambio, los esfuerzos y la superación de las dificultades despiertan admiración y pertenecen a lo sublime. Una reflexión profunda y un tratamiento largo y continuado son nobles, pero pesados y no se corresponden bien con una persona en la que los atractivos naturales no deben mostrar otra cosa que no sea una naturaleza bella. Aprender con trabajo o cavilar con esfuerzo, aun cuanto una mujer debiera progresar en ello, hacen desaparecer los primores que son propios de su sexo, y pueden convertirse en objeto de una fría admiración a causa de su rareza, pero debilitan al mismo tiempo los encantos mediante los cuales ejercen ellas su gran poder sobre el otro sexo. Una mujer que tenga la cabeza llena de griego, como la Sra. Dacier, o que mantenga discusiones profundas sobre la mecánica como la marquesa de Chastelet, únicamente puede en todo caso tener además barba; pues éste sería tal vez el semblante para expresar más ostensiblemente el pensamiento profundo, para el que ellas se promocionan...”⁷⁶⁶

Podemos deducir de lo escrito que, para Kant, lo sublime es un sentimiento superior al de lo bello. En lo sublime actúa la razón dando profundidad, en todos los sentidos, al sentimiento de lo bello. Lo bello es sensible, femenino e inferior a lo sublime, que es masculino e intelectual. Lo bello es vivencia del placer de forma natural, sin embargo lo sublime es un sentimiento que profundiza de forma reflexiva en lo bello. “Lo sublime

⁷⁶⁶ Kant E., *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime* Alianza editorial, nº 1444, 1990, págs. 67 y 68.

conmueve, lo bello *encanta*”⁷⁶⁷. Lo bello, para Kant está configurado por un conjunto de reacciones que el hombre tiene ante objetos y que “no se sustentan tanto en la disposición de las cosas externas, cuanto en el sentimiento de cada hombre para ser por ellas afectado de placer...”.

También podemos deducir que, la de Kant, sí que es una mentalidad machista, por otra parte, adecuada a su tiempo. La racionalidad de lo sublime, masculina, se encuentra por encima de la irracionalidad de lo bello, femenina.

Una vez dicho esto, intentaremos profundizar más en la clarificación y distinción de ambos conceptos, bello y sublime, y en la confrontación entre Lévinas y Kant, esta vez basándonos en la obra kantiana *Crítica del juicio*⁷⁶⁸ con el fin de conseguir los dos primeros objetivos.

En principio, es necesario tener en cuenta que, en Kant, lo bello y lo sublime, como sentimientos, siempre dependen de un juicio. Por un lado, el sentimiento acerca de lo bello procede de un juicio del gusto que trata acerca del placer o displacer que mostramos cuando contemplamos la forma de un objeto, más allá de su concepto, ya sea en la realidad o representado en la imaginación, teniendo en cuenta que en él proyectamos universalidad al juzgar que todo hombre debería sentir como bello aquello que nosotros consideramos así⁷⁶⁹. Por otra parte, en el sentimiento acerca de lo sublime hemos de tener en cuenta que no proviene de juzgar la forma del objeto, “por lo tanto, ha de llamarse sublime, no el objeto, sino la disposición del espíritu, mediante una cierta representación que ocupa el juicio reflexionante”⁷⁷⁰. Así pues, este último no es propiamente un juicio del gusto, sino un juicio estético reflexionante.

En consecuencia, podemos decir que el sentimiento de belleza en Kant se alcanza cuando el sujeto proyecta sobre el objeto ciertos elementos a priori de la sensibilidad,

⁷⁶⁷ Op.cit., pág. 32. Conviene leer el capítulo mencionado acerca de la diferencia entre lo sublime y lo bello en la relación recíproca de ambos sexos, porque, todavía, de manera que nos deja perplejos, algunas personas que ocupan cargos importantes en nuestra sociedad consideran que es correcto lo que allí se dice.

⁷⁶⁸ Kant E., *La crítica del juicio*, editorial Austral, Madrid, 1984.

⁷⁶⁹ Kant E., *La crítica del juicio*, editorial Austral, Madrid, 1984, pág. 140: “Así pues, el sentido común, de cuyo juicio presento aquí, como ejemplo, mi juicio de gusto, a quien, por lo tanto, he añadido una validez ejemplar, es una mera forma ideal que, una vez supuesta, permite que de un juicio que concuerde con ella, y esto sobre la misma ya expresada satisfacción en un objeto, se haga, con derecho, una regla para cada uno, porque el principio, si bien sólo subjetivo, sin embargo, tomado como subjetivo-universal (una idea necesaria a cada cual) en lo que se refiere a la unanimidad de varios que juzgan, podría, como uno objetivo, exigir aprobación universal, con tal de que se esté seguro de haberlo subsumido correctamente”.

⁷⁷⁰ Op. cit., pág. 152.

las intuiciones de espacio y tiempo, generando el mero fenómeno, es decir, una realidad todavía aconceptual, pero finita. El sujeto, en un juicio meramente estético, se recrea, a través de la imaginación, en las meras estructuras, conglomerados espacio-temporales, descubriendo, en principio, un cierto placer o displacer, un encanto que solamente él ha podido alcanzar.

Visto secuencialmente, existe, en un primer momento, una emoción acerca de la realidad anterior a las que provienen del juicio del gusto, el agrado. Por ejemplo, a un hombre le puede agradar el mar o una puesta de sol, antes de verlos bellos. El agrado es quizá el sentimiento del que habla Kant más semejante al de gozo en Lévinas, porque ni juzga ni conceptualiza las cosas, simplemente se deja afectar por ellas sentimentalmente.

En un momento posterior, Kant descubre como bellos, ese mismo mar o puesta de sol, a través del juicio que realiza el gusto al considerar, con placer, que la mera contemplación lleva al placer. Esto sucede antes de convertir en conceptos las representaciones en la imaginación de “mar” y “puesta de sol”. El ser humano, como subjetividad, se recrea estéticamente en lo contemplado, puramente fenoménico, sin querer categorizarlo o abandonando la categorización conceptual⁷⁷¹. A partir de lo dicho, sin más análisis, podríamos decir que tal relación externa con las cosas sin conceptualizarlas, tanto en el sentimiento de agrado como en el de lo bello, la podría admitir Lévinas como gozo.

Como ya ha quedado dicho, para Lévinas la propia vida es gozosa. Un sentimiento de encanto, de agrado, de felicidad adviene a todo aquel que se deja envolver por la realidad sin tematizarla, sin ordenarla, sin regularla a través de la conciencia. El gozo por vivir implica, no solamente agrado sino también, como hemos visto, desde el punto de vista kantiano, un sentimiento de belleza.

También nos dice Lévinas que el arte acontece cuando el modo de acceso intelectual al ser se torna en gozo en el que la idea, infinita, es representada por una

⁷⁷¹ En su *Crítica del juicio*, pág. 132, hablando acerca del ideal de la belleza, dice Kant que “No puede haber regla objetiva alguna del gusto que determine, por medio de conceptos, lo que sea bello, pues todo juicio emanado de aquella fuente es estético, es decir, que su fundamento de determinación es el sentimiento del sujeto, y no un concepto del objeto”.

imagen finita⁷⁷², es decir, no como signo. Así pues nos dice que el gozo es un modo de acceso no intelectual al ser.

Pero, por otra parte, tras un análisis más preciso, es necesario tener en cuenta también que, para Lévinas, el gozo, una de cuyas formas puede ser lo bello, es sensibilidad en la que no nos proyectamos intencionalmente sobre los objetos, sino que son éstos los que se ofrecen a un cuerpo necesitado o indigente⁷⁷³, siendo, su producto, vida en todos los sentidos, alimento; mientras que, para Kant, lo bello proviene de un juicio del gusto en el que la subjetividad proyecta su intencionalidad sobre el objeto, aunque el producto sea solamente placer o displacer. Por tanto, aunque Lévinas admite que lo bello es gozo, sin embargo no está de acuerdo en la forma de acceso a lo bello en Kant. Porque Kant juzga que el sentimiento de lo bello depende del sujeto, nunca del objeto, siendo esto para Lévinas imposible, puesto que sujeto y objeto se encuentran, en el gozo, en una relación de igualdad⁷⁷⁴.

Por otra parte, respecto a la relación entre el gozo y lo sublime, Kant nos dice que lo sublime es un grado superior en el sentimiento de lo bello, en el que se involucra la razón, mediante ideas, más allá de la sensibilidad. En lo bello se implica nuestra mera sensibilidad, como vivencia simple, de primer grado, meramente estética, de las cosas en tanto nos son placenteras o no lo son. Pero en lo sublime, de alguna manera actúa la razón reflexionando acerca de nuestro placer o displacer, resultado del juicio estético. Lo sublime nos llevaría más allá del plano del agrado y del placer.

Por tanto, debemos ahora entender el concepto de lo sublime en Kant, con el fin de discernir claramente si se puede asimilar al concepto de gozo levinasiano.

Nos dice Kant que se puede tener un sentimiento de lo sublime también en el ámbito ético, como lo sumamente bueno, pero sin tener una significación ética en sí mismo, y, puesto que me parece que puede clarificar mucho el tema del que estamos tratando, voy a ponerlo como ejemplo de juicio estético en el que alcanzamos el sentimiento de lo sublime. Posteriormente, pondré un ejemplo de cómo se alcanza el

⁷⁷² “El procedimiento más elemental del arte consiste en sustituir un objeto por su imagen. Imagen y no concepto.” (RS, pág. 47)

⁷⁷³ TI, pág. 146.

⁷⁷⁴ No cabe en Lévinas la distinción entre un yo intelectual y otro empírico, como sucede en Kant, porque en el ser humano, sujeto y objeto están unidos. La fenomenología de la percepción de Merleau Ponty es esclarecedora en este terreno. En todo caso, Lévinas diferencia entre conciencia y subjetividad.

sentimiento de lo sublime a través de un juicio puramente estético que tiene como base lo bello.

Pues bien, en el sentido ético, sería sublime el sentimiento que procede de nuestro juicio en el momento en que descubrimos que no nos dejamos llevar por las meras inclinaciones instintivas, sino que atendemos en nuestra decisión más a la determinación de las reglas de la razón. Es decir, que es sublime el sentimiento que nos adviene cuando cumplimos con nuestro deber sin dejarnos llevar por nuestras inclinaciones particulares. O lo que es lo mismo, que es sublime el sentimiento que nos inunda cuando cumplimos con el imperativo categórico. Es decir, que es sublime la concordancia, que descubrimos libremente, entre nuestro yo empírico, que debe decidir entre la determinación de la razón y el condicionamiento de las inclinaciones, y nuestro yo trascendental siempre sometido a la razón. Sintetizando, siempre sentimos placer, acrecentado hacia lo sublime, cuando nuestro yo racional, nuestra subjetividad, triunfa sobre el empírico, es decir, sobre la naturaleza⁷⁷⁵.

Como hemos dicho, eso es algo semejante a lo que ocurre en el juicio estético acerca de lo sublime, porque, en él, también descubrimos cómo nuestro yo racional, capaz de reflexionar libremente sobre lo que le sucede, triunfa sobre nuestro yo meramente empírico, objeto entre los objetos, envuelto en la realidad de las cosas externas en un sentimiento de agrado, placer o displacer o ambos unidos. Es, como dijimos respecto al juicio ético, un sentimiento profundo de superioridad de nuestra subjetividad respecto a la naturaleza. Pero es preciso tener en cuenta, en ambos casos, en un sentido ético o estético, que no actuamos de manera adecuada, correcta, con el fin de alcanzar el sentimiento de lo sublime (ello sería propio de la filosofía empirista de Hume), sino que, por poner siempre nuestro intelecto por encima de nuestro yo empírico, conseguimos el sentimiento de lo sublime. De ello, los kantianos toman una serie de consecuencias que utilizarán en su sistema pedagógico, las cuales, ahora, para la explicación que nos concierne, no interesa explicitar.

Y, ahora, tras este análisis, desde luego que no podemos considerar que Lévinas haya incluido el sentimiento de lo sublime en su concepto de gozo, porque, en Kant, tal

⁷⁷⁵ “Así pues, la sublimidad no está encerrada en cosa alguna de la naturaleza, sino en nuestro propio espíritu, en cuanto podemos adquirir la conciencia de que somos superiores a la naturaleza dentro de nosotros, y por ello también a la naturaleza fuera de nosotros (en cuanto penetra en nosotros).” (Emanuel Kant, *Crítica del juicio*, colección Austral nº 1620, Madrid 1984, pág. 167).

sentimiento proviene de la toma de conciencia de la superioridad de la subjetividad humana sobre la naturaleza, es decir, del sujeto sobre el objeto. Tal cosa es propia del idealismo trascendental kantiano. Pero eso no lo puede aceptar Lévinas, que procede, como pensador, del movimiento fenomenológico, nacido con Husserl, que, como ya hemos dicho, pone a sujeto y objeto a la misma altura⁷⁷⁶.

Lo que encontramos tras esta ligera confrontación, en primer lugar, es el hecho de que, en Lévinas, el concepto de gozo no es un mero placer, subjetivo, tal como Kant dice, provocado por la visión fenoménica de las cosas, ni tampoco un sentimiento de aprobación que se funda en la superioridad de la subjetividad humana sobre la naturaleza. Eso sería imposible para aquel que considera que sujeto y objeto están unidos indefectiblemente, es decir, que el ser humano, como ya hemos visto, es un cuerpo animado. En segundo lugar, que el concepto de gozo es equivalente a vivir envuelto en elementos que todavía no se han transformado en cosas, y que, cuando se transfiguran en ellas, no son vistas solamente como objetos bellos, sino también como alimentos u objetos de necesidad, listos a ser poseídos, o también en útiles o instrumentos de trabajo. En tal ámbito, la intencionalidad se invierte de tal manera que

⁷⁷⁶La fenomenología de la percepción de Merleau Ponty es esclarecedora en este terreno. José Adolfo Arias Muñoz, en su obra *La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty*, en la pág. 149, dice lo siguiente explicitando el pensamiento de Merleau: “El verdadero sentido de la objetividad debe hacer patente la unión y relación de la conciencia con la naturaleza y, para ello, debe dejar de plasmar un realismo polarizado en la existencia de dos sustancias sin relación, salvo por puro accidente” Inmediatamente después nos dice que la unión de ambas sustancias está planteada en la fenomenología con estas palabras del propio Merleau-Ponty: “...una fenomenología es la doble voluntad de recoger todas las experiencias concretas del hombre, tales como se presentan en la historia y no sólo experiencias de conocimiento, sino también, sus experiencias de vida...” (pág. 149). Para ello es necesario volver al “mundo de vida” de Husserl. En tal “mundo de vida”, sujeto y objeto están unidos en las experiencias del cuerpo: “Es precisamente la introducción del cuerpo lo que vuelve a la percepción en algo existencial y no meramente intelectual o como pura actividad fisiológica” (pág. 154). Por último, explicando a Merleau-Ponty, nos dice: “Por lo tanto, volvemos a repetir, no se trata de poseer una conciencia del mundo, sino de *vivirlo*, y el fenómeno de la *vida* implica relaciones que escapan a la inspección de una conciencia sobre el mundo, para instalarse en el mundo y así darle un sentido, y siendo la única manera de realizar esto el *habitar el mundo*. Así pues, no hay conciencia del mundo salvo que esta conciencia sea una *conciencia perceptiva*, es decir, una conciencia encarnada que practica la *experiencia del mundo*” (pág. 165). La diferencia que vemos entre Merleau-Ponty y Lévinas, es que, para el primero, la verdad se encuentra en la relación con el mundo, en el “mundo de vida” “Las cosas que percibo, que siento con mi cuerpo, me ofrecen un sentido. De esta manera, el descubrimiento de la verdad está en relación directa con el descubrimiento de ese mundo previo a la reflexión” (pág. 167), lo que nos lleva a una experiencia individual, corporal, de la realidad que nos acaba transmitiendo el sentido. Sin embargo, para Lévinas, aunque, también para él, percibimos las cosas viviéndolas, su sentido no viene dado por esa mera interrelación sujeto-naturaleza, sino que, sobre ella, se encuentra otra, la relación intersubjetiva entre el mismo y el “Otro, cuya naturaleza ética, acaba dando más importancia, en el plano de la vivencia, a la posibilidad de satisfacer las necesidades del “Otro”, es decir, que lo percibido es una realidad para el otro, antes que una “realidad para mí”, tal como piensa Merleau-Ponty y tal como explica J.A. Arias, en la pág. 172 de su citada obra.

mi gozo no es un sentimiento meramente subjetivo, sino que responde a la interacción con los elementos.

Por tanto, para Lévinas, será la interacción con esos elementos la que provocará el sentimiento de belleza, siendo igualmente importantes, para conseguirlo, tanto el sujeto como el objeto.

Sin embargo, hemos de quedarnos con la idea, que se muestra tanto en Kant como en Lévinas, de que la belleza está relacionada con la moralidad. Para Kant, como hemos visto, la belleza, sobre todo la que tiende a lo sublime, sería expresión de la moralidad. Para Lévinas, la belleza, como pretendemos demostrar, es un medio de elevarse a la trascendencia, es decir, al ámbito ético.

Y, por último, es preciso volver a remarcar que, mientras que, para Kant, la felicidad es posterior a la moral, a la virtud. Sin embargo, para Lévinas, la felicidad, el gozo, vivido de forma previa, es imprescindible con el fin de alcanzar la trascendencia, es decir, la virtud. Las consecuencias de ello, tanto para la economía como para el concepto de justicia social, son muy importantes para entender el paso de la modernidad a la postmodernidad. Es decir, para entender un mundo, postesclavista, fundado en los Derechos Humanos. Un mundo en el que el orden, constituido por las élites⁷⁷⁷, no es requisito imprescindible para alcanzar la felicidad, sino, más bien, es la felicidad, el gozo, de cada uno de los seres humanos, requisito imprescindible para un orden ético propiamente humano, es decir, aceptable por cualquier hombre del mundo en el que habitamos

2.1.2. Relación con Heidegger

⁷⁷⁷ En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Editorial Tecnos, Madrid, 1994, pág. 12, Kant decide que “El hombre es un *animal* el cual, cuando vive entre los de su especie, necesita un señor que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida”. Y continúa el ilustrado e idealista alemán: “Mas ¿de dónde toma este señor? De ninguna otra parte que no sea la especie humana”. Es preciso, por tanto, un señor que obligue al hombre a ser él mismo, lo que nos lleva a considerar que Dios hizo a los hombres para ser gobernados por un “jefe supremo, que debe ser justo *por sí mismo* sin dejar de ser un *hombre*”. Lo que quiere decir que existen hombres que pueden ser justos y otros que no pueden serlo. Es decir, que las élites deben guiar al pueblo. Y ¿de dónde proceden tales élites...?: “...se pondrá de manifiesto un curso regular en la mejora de la constitución política de nuestra parte del mundo (que probablemente proporcionará algún día leyes al resto del mundo)”. (op. cit., págs. 21-22).

Como hemos dicho anteriormente, la confrontación con Heidegger puede ser también conveniente para alcanzar el sentido exacto del término de gozo estético en Lévinas. En principio creo que es importante escuchar lo que dice el francés respecto al alemán:

"Es curioso constatar que Heidegger no toma en consideración la relación de gozo. El utensilio ha ocultado enteramente el uso y la finalidad: la satisfacción. El "*Dasein*", según Heidegger, jamás tiene hambre. El alimento sólo puede interpretarse como utensilio en un mundo de explotación." ⁷⁷⁸

Por ese lado, por la vertiente del gozo, en su tensión hacia la belleza, la relación no parece posible. ¿Por qué da tan poca importancia Heidegger al gozo? Seguramente, porque un ser que descubre la potencialidad de su existencia, el conjunto de posibilidades que determinan su sentido, en el momento en que se le hace patente la muerte, no puede gozar, a pesar de que, seguramente, Heidegger gozó en el ámbito de su vida, o, al menos, eso queremos pensar.

Por otra parte, en el plano del arte, podemos decir, en principio, que, para Heidegger, lo bello no depende de un sentimiento de placer meramente subjetivo, sino de la interacción con las cosas, de forma semejante a lo que Lévinas piensa ⁷⁷⁹.

El filósofo alemán también nos dice que todo arte es poesía (en el sentido de "poiesis", que incluye a la "tecne"). Pero, además, para él, el modo artístico más importante es, precisamente, la poesía, como forma de creación que se realiza en el medio del lenguaje. Igualmente nos dice que "El arte es el poner-en-obra de la verdad... El arte hace surgir la verdad" ⁷⁸⁰. Teniendo en cuenta que Lévinas, como hemos visto anteriormente, emparenta gozo y arte, creo que podemos realizar la confrontación entre ambos autores a partir de la poesía, como arte, con el fin, en primer lugar, de descubrir

⁷⁷⁸ *TI*, pág. 153.

⁷⁷⁹ Ambos proceden, en su ontología, del pensamiento de Husserl, para el cual, en la "noesis" de nuestra conciencia se encuentran dadas las esencias de todas las cosas, debido a su aprendizaje en la interrelación humana en el "mundo de vida". Pero, mientras para Heidegger, todo sentido procede de la base de los cuatro elementos, conjugados en el lugar de tal ámbito, sin embargo, para Lévinas procede de la altura de la propia relación intersubjetiva en la que el "mismo" escucha a un "Otro" que se encuentra a infinita distancia del lugar en el que él se encuentra.

⁷⁸⁰ *Sendas perdidas*, en el ensayo *El origen de la obra de arte*, pág. 64, Editorial Losada, 1979.

semejanzas y diferencias entre ambos autores y, a través de ello, en segundo lugar, de intentar seguir desentrañando el significado del término de gozo en Lévinas.

Podemos empezar clarificando el concepto de arte dentro de la obra de Heidegger *Hölderlin y la esencia de la poesía*.

Antes de iniciar la confrontación debemos dejar claro que no nos interesa saber si lo que dice Lévinas en la página 159⁷⁸¹ de *Totalidad e infinito* es cierto. Tampoco nos interesa saber si lo que parece que dice Heidegger acerca de la esencia del arte es cierto.

Nos interesa, más bien, llegar a saber si, siendo arte la poesía, se ajusta a aquello que Lévinas denomina gozo, pudiendo entonces establecerse una dimensión del estar contento que sea absolutamente necesaria para alcanzar la dimensión del estar atento.

Prácticamente al final del libro de Heidegger que nos ocupa⁷⁸², se dice algo que considero fundamental:

“Esta esencia de la poesía pertenece en peculio a un determinado tiempo, no cual si este tiempo preexistiese firme en sí, y tal esencia sólo hiciera acomodarse ella a las medidas de él, sino que al fundar Hölderlin de nuevo la esencia de la poesía comienza por hacer un nuevo y determinado tiempo. Es el tiempo de los Dioses idos y del Dios por venir. Y es este tiempo de indigencia, porque se halla en una doble carencia y con un doble no: en el no más ya de los dioses idos, en el “aún no” del Dios por venir.”⁷⁸³

Lo dicho puede interpretarse considerando que, para Heidegger, no existe una esencia atemporal de la poesía, sino que, en cada periodo de tiempo, determinado por la existencia de un Dios u otro (uno u otro paradigma de sentido en el ser) existe una esencia poética diferente, es decir, una verdad distinta. Y, precisamente, es el poeta el encargado de dar comienzo a cada época, teniendo en cuenta que, para Heidegger, la verdad aparece cuando se pone en obra, siendo tal aparecer la manifestación de la belleza⁷⁸⁴. En su caso, Hölderlin inicia una nueva época, según el filósofo alemán, el

⁷⁸¹ “La orientación estética que el hombre da al conjunto de su mundo, representa en un plano superior un retorno al gozo y a lo elemental. El mundo de las cosas llama al arte en el que el acceso intelectual al ser se muda en gozo, en el que lo Infinito en la idea es idolatría en la imagen finita, pero suficiente”

⁷⁸² *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Editorial *Anthropos*, 1989, edición, traducción, comentarios y prólogo de Juan David García Bacca.

⁷⁸³ Op.cit., pág. 38.

⁷⁸⁴ En *Sendas perdidas*, pág. 67, Heidegger dice: “La verdad es la verdad del ser. La belleza no se presenta además de esta verdad. La verdad aparece cuando se pone en obra. El aparecer, siendo este ser

“tiempo de los Dioses idos y del Dios por venir”, una época de indigencia, pero que también tiene una verdad propia dicha por su poeta, tal como explica en este párrafo:

“Tal tiempo es tiempo de indigencia; pero, por eso mismo, sobremanera rico es su poeta, tan rico que, al repensar lo pasado y mientras aguardaba lo venidero, pudieron darle frecuentes desmayos y en este aparente vacío darse tan sólo a dormir. Empero se mantuvo firme en la Nada de esta Noche. Mientras el poeta se mantiene así, consigo mismo, en suprema soledad, bien atendido a su destino, es cuando crea, como representante del Pueblo, la Verdad y la crea en verdad para su Pueblo”⁷⁸⁵.

Para Heidegger, como dijimos anteriormente en la confrontación con Lévinas respecto al ser, el arte poético es el medio que tiene el poeta de crear la Verdad para su Pueblo. En medio de la nada de esa noche, en el abandono de todo otro sentido anterior, habiendo conseguido abandonar todo prejuicio, en la nada más absoluta en la que nace el nuevo sentido, la nueva venida del ser, asumiendo el ser, el poeta, el artista, es el generador de las nuevas formas, es el creador de verdades que pertenecen al Pueblo en el que las crea. El poeta asume pertenecer a una tierra y un cielo y ser apelado por unos dioses ante los que responde tal y como el destino ha determinado que lo haga. Es decir, que la verdad la desvela un poeta, que es la voz de su Pueblo, a partir de una tierra, un ámbito estático, un lugar determinado, y un cielo. O lo que es lo mismo, el artista recibe la revelación del ser, a cuyo cuidado se encuentra.⁷⁸⁶

Sin embargo, para Lévinas, la esencia del arte, en principio, no es la búsqueda de la verdad sino la de ser “sombra de la realidad”. Esto podemos verlo cuando explica el concepto de ritmo. Para él tal como expresa en *La realidad y su sombra*⁷⁸⁷ (sobre todo en las páginas 47-51), se podría decir que el ritmo es la esencia del arte, es el resultado de la desconceptualización de la realidad, es decir, de su conversión en imagen. Dos son las características de la imagen, por una parte, su profunda pasividad, que se manifiesta, fundamentalmente en el canto, en la música, en la poesía, y, por otra parte, su

de la verdad en obra y siendo obra, es la belleza Por consiguiente, lo bello forma parte del acaecer de la verdad”.

⁷⁸⁵ Op.cit., pág. 38.

⁷⁸⁶ Remito aquí a las diversas confrontaciones, expresadas anteriormente, entre Lévinas y Heidegger, con relación al ser, fundamentalmente, pero, también, al tiempo.

⁷⁸⁷ RS, editorial Minima Trotta, Madrid, 2001. Ese ensayo, fue escrito en noviembre de 1948, en *Les temps modernes* 38.

musicalidad: “poseído e inspirado, el artista, se dice, escucha una musa”⁷⁸⁸. Ambas características llevan a Lévinas a considerar el concepto de ritmo como el más propio del arte, definiéndolo como “el modo en que el orden poético nos afecta”⁷⁸⁹. El ritmo alcanza al ser humano, le apresa, elimina su libertad, genera automatismos, ni conscientes ni inconscientes. La conciencia se encuentra absorta siguiendo el ritmo⁷⁹⁰. Nos dice Lévinas que es un estar pasivo entre las cosas distinto al ser-en-el-mundo heideggeriano⁷⁹¹, que aproxima al ritmo a los ritos extáticos en los que se pretende alcanzar un estado de conciencia más allá de lo consciente y lo inconsciente.

Aunque el ritmo tiene su lugar más adecuado en la música, porque a través de ella se desconceptualiza la realidad, sin embargo, considera que, en toda imagen, no solamente en la musical, la sensación se aparta de la percepción, alcanzando una función propia: “el ascendente que ejerce sobre nosotros la imagen – una función de ritmo”⁷⁹². La sensación, a partir del ritmo, nos lleva a un mundo más allá de los conceptos (percepción), que se muestra a través de la imaginación⁷⁹³. Por tanto, el elemento estético fundamental, en el arte, es la sensación, no la percepción.

Cuando nos relacionamos con la realidad a través del ritmo, es decir, de forma estética, a través de la sensación, transformamos el objeto en imagen, es decir, en no-objeto, es decir, desencarnando la realidad y alcanzando una dimensión ontológica diferente⁷⁹⁴.

Por tanto, para Lévinas, el arte no nos lleva a una verdad, sino puede que a un error, al decir que el arte, por ejemplo en el plano de la escultura, no puede expresar realmente la realidad sino solamente su sombra, dado que no plasma la sucesión de instantes de la que está compuesta la vida y que da opción al cambio y la transformación de la realidad en todos los sentidos, sino únicamente nos muestra un instante, un intervalo, “cuya duración eterna difiere radicalmente de la eternidad del concepto -es el *entretiempo*, jamás acabado, que dura todavía- algo inhumano y monstruoso”⁷⁹⁵. En esta última apreciación se muestra lo que es para el francés el arte, un plano entre el gozo y el

⁷⁸⁸ RS, pág. 47.

⁷⁸⁹ Op. cit., pág. 48.

⁷⁹⁰ Op. cit., pág. 48.

⁷⁹¹ Op. cit., pág. 49.

⁷⁹² Op. cit., pág. 50.

⁷⁹³ Op. cit., pág. 50.

⁷⁹⁴ Op. cit., pág. 51.

⁷⁹⁵ RS, pág. 62.

mundo conceptual de la tematización, un intermedio, para él, monstruoso, puesto que, siendo también judío, rechaza la imagen, dado que reifica, aplica un destino, a una realidad cuya esencia última es cambio sin fin⁷⁹⁶.

Por otra parte, analizando la obra de Maurice Blanchot, dice que para él la verdad no depende de un lugar estático (podría denominarse a esto etnocentrismo o relativismo cultural), tal como para Heidegger, sino de la “errancia”, el nomadismo⁷⁹⁷. ¿Se podría decir que la vida nómada es condición para encontrar la verdad (interculturalidad)? La consecuencia es que, para Blanchot, el arte se acerca más al pensamiento de Lévinas al considerar que “*la obra descubre, un descubrimiento que no es verdad, una oscuridad*”⁷⁹⁸ En otro lugar, considera Lévinas que la verdad no se fundamenta en la naturaleza de un lugar determinado, sino en las ciudades⁷⁹⁹, porque depende, no de la

⁷⁹⁶ RS, pág. 63: “En la estatua, la materia conoce la muerte del ídolo. La proscripción de las imágenes es verdaderamente el supremo mandato del monoteísmo, de una doctrina que supera el destino –esa creación y esa revelación al revés”.

⁷⁹⁷ SMB. En el ensayo *La mirada del poeta*, pág. 44: “Para Blanchot la literatura recuerda la esencia humana del nomadismo. El nomadismo no es la fuente de un sentido que aparezca en forma de una luz que ningún mármol refleja, sino que es el “rostro” del hombre”.

⁷⁹⁸ Op. cit. pág. 42.

⁷⁹⁹ Aquí, no puedo dejar de relacionar las ideas de Lévinas con las de Cortazar. ¿Podría ayudarnos la literatura a entender la doble pertenencia del hombre al ser y al gozo? ¿podría asemejarse el concepto de ser al de “ciudad”, para Cortazar, y el de gozo, que hace posible la relación intersubjetiva al de “zona” para el mismo autor? Margarita Fazzolari, en su ensayo *Una muñeca rota con una sorpresa adentro*, que forma parte del conjunto de ensayos que configuran la obra “Lo lúdico y lo fantástico en la obra de Cortazar”, publicada en la editorial Espiral Hispano Americana, Madrid 1996, nos dice lo siguiente hablando de la obra de Cortazar:

“A los espacios reales de ciudades como París, Londres y Viena se oponen dos espacios ubicuos y especulares, la “ciudad” y la “zona”, que se reflejan mutuamente. La primera es un mundo de tinieblas que jamás ve la luz del sol (...) Es un mundo de horror y angustia que impone un determinismo férreo sin el menor resquicio de libertad. Ya Alain Sicard ha señalado el determinismo ciego que rige la conducta de los personajes y el hacer de la novela. Esta ciudad parece ser la ciudad del diablo en contraposición a la ciudad de Dios y, como tal, es el reino de la subconsciencia, en el que uno se angustia y huye o persigue, en el que se siente la carga de pecados propios y ajenos, donde se siente olor a podrido y se amontonan duchas mugrientas y retretes rebosantes, donde a uno le es dado asomarse a la nada y donde hay una cita imperiosa con un sé quién.”

(...) “La zona refleja la imagen de la ciudad pero al revés. Ambas son positivo y negativo de una sola imagen. Allí donde la ciudad es tinieblas la zona es claridad, pues está en la superficie, a la luz del día. Donde aquella es horror y angustia, ésta es alegría y jarana, chistes bromas. Donde hubo soledad hay camaradería y ayuda mutua, a pesar de las puyas y las burlas, intercambio de ideas, de experiencias, de proyectos y de experimentos fallidos o victoriosos. Allí hay razonamiento crítico en vez de borrosas intuiciones. Al determinismo bruto de la ciudad, la zona opone una libertad absoluta regida como esta por “un alegre y obstinado pisoteo de decálogos (...) Es el mundo bohemio de artistas y escritores y sus musas. La zona tiene al café por centro (...) La zona es lugar de ensayo, de experimentación (...) La zona actúa a nivel de conciencia ordenadora y crítica, primero en el café y después en la casa, pues puede ser también “una habitación donde hay un gato y también una máquina de escribir.” (págs. 197-198).

El concepto de ciudad, en sus atributos de horror, angustia, soledad y determinismo, tiene una semejanza clara con el concepto de ser, en su sentido de “hay”, mientras que el concepto de zona, en sus atributos de libertad, pisoteo de decálogos (se intuye que vigentes en la ciudad) alegría, ayuda mutua, intercambio de ideas y experiencias, tiene semejanza con el ámbito del gozo, que hace posible la intersubjetividad, el gozo estético, el gozo erótico, la educación o enseñanza y la ética.

Me parece que esta frase tiene mucho que ver con lo que estamos planteando: “La orientación estética que el hombre da al conjunto de su mundo, representa en un plano superior un retorno al gozo y a lo elemental. El mundo de las cosas llama al arte en el que el acceso intelectual al ser se muda en gozo, en el que lo Infinito en la idea es idolatría en la imagen finita, pero suficiente”. Esto nos hace pensar en la obra de arte que debería ser la vida del hombre, pero ello debe acontecer, no solamente, en el ámbito cerrado de la conciencia, sino, fundamentalmente, en el mundo de la vida, en la interrelación gozosa entre seres humanos, en la que, somos capaces, escuchando al otro, de luchar contra las leyes que aniquilan su vida intentando cambiarlas, es decir, de ser sujetos de la transformación de una concepción inhóspita de la historia intentando transformarla en morada para el hombre.

Vemos que sí es posible hallar semejanzas entre los conceptos de ciudad y zona de Cortazar con los de ser y gozo en Lévinas. Pero, existe otro concepto, el del café, como centro de la zona, para el que Lévinas tiene una concepción que parece diferente. Por ejemplo, dicen que Lévinas, al contrario que Sartre, nunca se sentó en uno de esos maravillosos cafés que abundan en París. Ello representaría, para él, perder tiempo, rebajarse en el plano de la responsabilidad. Sin embargo, sentarse en un café no deja de ser un acto gozoso, necesario para alcanzar una relación intersubjetiva en la que el “mismo” se comprometa éticamente con el “Otro”. Por tanto, es difícil de comprender por qué Lévinas rechazaba esa actividad de interrelación con los demás, a menos que se piense que, una vez que estamos en el plano ético ya no nos movemos de él y, por tanto, debemos rechazar actividades gozosas (como sentarnos con otros seres humanos en, por ejemplo, una cafetería de París), que nos aparten de nuestra existencia comprometida. Pero esto nos hace pensar cómo será posible transmitir esa actitud comprometida respecto a los demás si no estamos dispuestos a compartir su gozo con la pretensión de transformarlo en compromiso con la humanidad. Por otra parte, Lévinas nos dice que el decir, propio de la actitud comprometida, ética, ese “heme aquí” que decimos ante el “Otro” irremediamente se acaba convirtiendo en dicho, por tanto, también la actitud comprometida se debería acabar convirtiendo en gozo o se diluye en él o se conjuga con él, cuando, indefectiblemente, porque somos humanos y no dioses, no podemos mantenerla constantemente, tal como desearíamos. En su libro *DSAS*, en el ensayo “Judaísmo y revolución”, que en realidad es una lección pronunciada en París, el 16 de marzo de 1969, en el transcurso del X Coloquio de Intelectuales Judíos de lengua francesa, Lévinas, al hilo de la exégesis de un texto del tratado *Baba mesia* (mfo: se escribe con un punto debajo de la letra “s”)(83a -83b), realiza un brevísimo y muy superficial, a mi parecer, análisis del significado del café como taberna, para el mundo occidental, indicando que

“el café es la casa abierta, al nivel de la calle, lugar de la sociedad fácil, sin responsabilidad recíproca: Se entra sin necesidad. Se sienta uno sin fatiga, se bebe sin sed. El caso es no quedarse en casa. Ustedes saben que todas las desdichas provienen de la incapacidad en que nos encontramos de permanecer solos en nuestra habitación. El café no es un lugar, es un no-lugar para una no-sociedad, para una sociedad sin solidaridad, sin mañana, sin compromiso, sin intereses comunes, sociedad del juego. El café, casa de juego, es el agujero por donde penetra el juego en la vida y la disuelve. Sociedad sin ayer y sin mañana, sin responsabilidad, sin seriedad –distracción, disolución-... Uno está allí, cada uno en su mesa, delante de su taza o de su vaso, uno se relaja absolutamente hasta el punto de no estar obligado por nada ni por nadie; y es porque se puede ir al café a distenderse que se soportan los horrores y las injusticias de un mundo sin alma. El mundo como juego donde cada uno puede obtener su propina y no existir más que para sí mismo, lugar del olvido –del olvido del otro- he ahí el café. Y así retomamos nuestra primera lectura; no edificar el mundo es destruirlo” (pág. 43).

Podemos decir que Cortazar, tal como hemos visto, considera que la casa, y la máquina de escribir, es el lugar donde se genera un mundo nuevo, es decir, que, en ese sentido, piensa como Lévinas. Pero, para el argentino, es el “café”, como centro de la zona, el lugar en el que nacen los compromisos fundamentales que acaban determinando la destrucción de un mundo antiguo y la creación de un mundo nuevo.

apelación que realiza el lugar al ser humano que solamente puede ser contestada por un poeta, sino de la interacción entre seres humanos⁸⁰⁰.

Ello es así porque, para Lévinas, la revelación original del sentido no se encuentra en la relación entre el ser y el hombre (poeta), negando a Heidegger con ello, sino en la relación entre el “Otro” y el “mismo”, siendo ése “Otro” trascendente respecto al “mismo”, y siendo tal revelación semejante a la que tuvo lugar desde Dios hacia el hombre. Ante el “rostro” del “Otro”, la intencionalidad tematizadora del “mismo”, es decir, del ser humano como subjetividad fundada en el ser, es decir, como conciencia, se desvanece, quedando a la escucha. Lo expresado anteriormente significa que la revelación original del sentido, para Lévinas, no procede del ser (conglomerado de cielo, tierra, dioses y hombre, representado en mundo o Pueblo, como en Heidegger), sino de nuestro prójimo, o lo que es lo mismo, del ser humano como el “Otro” no tematizado todavía, no convertido en cosa u objeto representable en la relación ética.

En consecuencia, la revelación original, para Heidegger, manifiesta la verdad del ser, mientras que, en Lévinas, esa misma revelación original expresa, más allá de la percepción y abstracción de la representación, la justicia debida al “Otro”. Eso es lo que viene a decir Lévinas en el siguiente texto:

“Mucho antes de que los dioses, los paisajes y los matemáticos griegos o germánicos, ¿no fue abandonada la percepción como sistema de referencia en la revelación del Dios invisible que “ningún cielo puede contener”? Dios de la justicia, del desierto, de los hombres”⁸⁰¹.

Por un lado, creo que, por su educación, sus costumbres y su forma de ser, Lévinas no podría estar de acuerdo con Cortazar, respecto a la consideración del “café” como ámbito de construcción, pero ello es porque nunca iría a un café con las intenciones y los objetivos de Cortazar. Seguramente, Lévinas no sabría manejarse en un café del mismo modo con lo hacía Cortazar o Sartre, mucho más acostumbrados al tipo de relación que en él es posible.

Por otro lado, Lévinas ha escrito un libro, *TI*, en el año 1961, en el que considera que el gozo de vivir es necesario con el fin de llegar a la actitud ética. Él debería estar de acuerdo en que, en el gozo vital de la relación intersubjetiva que se da en el café, también podemos comprometernos en obras de construcción del mundo.

Como digo, creo que el rechazo al “café” es, para mí, incongruente, debido quizá a razones de educación y costumbres.

⁸⁰⁰ DL, en el artículo “Heidegger, Gagarín y nosotros”, publicado previamente en *Information Juive*, 1961.

⁸⁰¹ SMB, en el ensayo *La mirada del poeta*, editorial Mínima Trotta, pág. 45.

Por eso, el arte, en el sentido heideggeriano, para Lévinas puede ser un ocultamiento, un error, dado que, al expresar la verdad del ser, el poeta, obnubilado por la totalidad, oculta la justicia debida al “Otro”. Esto es lo que dice Lévinas en su comentario a la obra de Blanchot mencionado anteriormente:

“Esos heideggerianos no sienten sino desprecio por toda referencia a certezas éticas que darían testimonio de un pensamiento inferior, de una insuficiencia del pensamiento, de la opinión. La referencia a la ética está en contraposición al dogma primero de la ortodoxia heideggeriana: anterioridad del ser en relación con el ente. Y sin embargo, la ética ya no sustituye lo falso por lo verdadero, puesto que sitúa el primer aliento del hombre no en la luz del ser, sino en la relación con el ente, anterior a la tematización de este ente – y una relación tal en la que el ente no deviene en mí objeto es precisamente la justicia”⁸⁰².

¿Podríamos decir que, mientras el poema, el arte, en sentido heideggeriano, debe decir la verdad del ser, sin embargo, en el sentido Lévinasiano, debería decir la justicia debida al “Otro”...? Pero no la dice, según Lévinas (según sus primeras obras acerca del arte) más bien expresa un error. Al dar al arte la naturaleza de noche, de sombra, Levinas nos está diciendo que el arte, que expresa la belleza, no expresa a su vez la verdad, sino una sombra, un reflejo de ella, una parte de la realidad que acompaña al ser como la sombra al cuerpo natural iluminado por el sol.

En definitiva, el artista, en Heidegger, se encuentra enraizado al ser, y es capaz de alcanzar la verdad⁸⁰³, mientras que, en Lévinas, el artista también se encontraría enraizado al ser, pero solo es capaz de mostrarnos un mero reflejo de la propia verdad, que, aunque pertenece a la realidad, solamente es una mera sombra de ella.

2.2. El arte en el plano del “decir”

En este momento, nos atrevemos a plantear una nueva tesis dentro de este subtema de la estética que tratamos en este momento. ¿Sería posible que el artista, en Lévinas,

⁸⁰² *SMB*, pág. 43.

⁸⁰³ *SMB*, pág. 43: “El arte es luz que para Heidegger viene de lo alto creando el mundo, fundando el lugar”.

fuera capaz también de alcanzar la verdad si, en lugar de fundamentarse en el ser, fuera capaz de enraizarse en la palabra del “Otro”, es decir, si fuera capaz de ser la voz del “Otro”? o, lo que es lo mismo, ¿podría ser que el poeta, en Lévinas, fuese capaz también de recibir la revelación de la verdad, pero, no ya del ser, de orden gnoseológico, sino, más bien, del “Otro, de orden ético? Lo que vendría a significar que el fundamento de lo estético es lo ético.

Sin embargo, esta última tesis que queremos plantear acerca de Lévinas, en un principio, no parece que él la comparta. Porque no parece que un artista de la categoría del que habla Heidegger, capaz de decir la palabra nueva, es decir, de crear los conceptos y valores de un tiempo nuevo, pudiera existir para Lévinas, desde su propia perspectiva, en el sentido de que fuese capaz de expresar la justicia debida al “Otro” de un modo poético. Al menos así lo deja claro en su libro *La realidad y su sombra*, al que ya nos hemos referido, en el que se dice que no existe arte comprometido con el “Otro”⁸⁰⁴, es decir, que, en principio, según lo que expresa en el mencionado libro, en el año 1948, no existe un artista, poeta, capaz de expresar, en nuevas palabras, en nuevos conceptos, la justicia debida al “Otro”, que, como ya hemos repetido varias veces, no deberíamos denominar compromiso⁸⁰⁵ por el “Otro”, sino asignación⁸⁰⁶. Por tanto, no parece, en principio, que, para Lévinas, exista un poeta capaz de poner en poema la palabra o la revelación del “Otro”. Hemos visto anteriormente que, para Lévinas, cuando el “decir” de la responsabilidad, hablar sin palabras, se expresa en ellas, se transforma en “dicho” y se sumerge en la lógica del ser.

Hasta ahora, creo que la lección que aprendemos de esta confrontación, en función de la idea de gozo, es que el arte del que habla Lévinas, que se puede percibir como

⁸⁰⁴ “Hay algo de malo y de egoísta y de cobarde en el goce artístico. Existen épocas en las que se puede tener vergüenza de él, como de hacer festejos en plena peste.

El arte no es, pues, comprometido por su propia virtud de arte.” (RS, pág. 64).

⁸⁰⁵ DOMS, pág. 211 “Pero el uno-para-el-otro, fundamento de la teoría en tanto que hace posible la relación y el punto fuera del ser, el punto del desinterés necesario para una verdad que no quiere ser pura ideología, no es lo que se entiende por “subjetividad comprometida... El uno está implicado en el uno-para-el-otro de un modo totalmente distinto al compromiso... Se trata de una significación en la cual ciertamente la instalación y la representación justifican su sentido, pero de una significación que, *más acá de todo mundo*, significa la proximidad del Mismo y del Otro y donde la implicación del uno en el otro significa la asignación del uno por el otro. Asignación que es la propia significación de la significación o el psiquismo del Mismo.”

⁸⁰⁶ Ya hemos visto que Lévinas no acepta la palabra compromiso en la relación del uno-para-el-otro, por tanto, siempre que se lea en el texto tal palabra o uno de sus derivados, sabemos que nos referimos al concepto de asignación, que viene a significar elección, desde un tiempo inmemorial, del “Sí mismo”, para la responsabilidad respecto al “Otro”.

gozo en la sensibilidad, es un arte menor, distinto a este supuesto arte comprometido o que tiene su nacimiento en la asignación ética del “uno-para-el-otro”, del que hemos hablado, y que parece no tener sentido para Lévinas (en sus primeras obras), en cuyo seno debería manifestarse siempre la idea de justicia, y que quizá también podría ser considerado igualmente belleza o gozo.

Sin embargo, como ya he dicho, aunque parezca que no existe otra posición en Lévinas, intentaré demostrar que cabe en él otra interpretación de la obra de arte, en la que ésta pudiera estar inspirada por el “Otro”. Esto lo hago, repito, a pesar de que Lévinas dice claramente en *La realidad y su sombra*, que “el arte no proviene de una revelación”⁸⁰⁷, ni tampoco de la creación, y, por tanto, no estaría fundado en la relación el “mismo”-el “Otro”, es decir, en el acto de escucha del “Otro”.

Para iniciar tal demostración, abandonaré el ámbito del libro *La realidad y su sombra*, en el cuál se desarrollaba nuestro análisis.

En mi opinión, para Lévinas, aunque en las primeras obras en las que analiza belleza y arte no lo exprese⁸⁰⁸, existirían dos dimensiones de la obra artística, una en el plano del “decir”, otra en el plano de lo “dicho”.

Dado que, claramente, nos dice, como ya hemos visto, que el arte no pertenece al orden de la revelación, ni al de la creación, por ello mismo, parece que la revelación que procede del “rostro” del “Otro”, de ninguna manera puede expresarse en un “decir” poético.

Pero, manteniendo la defensa de mi teoría quiero hacer ver, en primer lugar, que en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, dice: “La comunicación con el “Otro” sólo puede ser trascendente en tanto que vida peligrosa, como un bello riesgo a correr... En el bello riesgo a correr nunca se ha pensado suficientemente en el término “bello””⁸⁰⁹. Creo que este texto es esencial con respecto a entender la posición de Lévinas. Prácticamente nos induce a analizar la relación que existe entre comunicación (también, por tanto, el momento de la escucha del “Otro”), es decir, ética, y belleza. Aquí veo un indicio en el que nos podemos fundamentar con el fin de entender la que yo llamo dimensión de la obra artística en el plano ético, o del “decir”. La comunicación entre el “mismo” y el “Otro”, vital, absolutamente real, es decir, la comunicación en la

⁸⁰⁷ RS, pág. 47.

⁸⁰⁸ Esas obras son *Sobre Emanuel Blanchot* (“La mirada del poeta”) y *La realidad y su sombra*.

⁸⁰⁹ DOMS, pág. 191

que el “mismo” hace revertir su intencionalidad, llevado por la imposibilidad de tematizar el “rostro” del “Otro”, hecho que, conllevando la pasividad propia de la responsabilidad infinita, característica de la revelación ética, implica siempre el riesgo de, habiendo quedado cargado de responsabilidad, más allá del ser, de la totalidad en la que cualquier actitud banal se justifica, responder a la llamada del “Otro”. A esa actitud, en la que se asume, vitalmente, la responsabilidad por el “Otro”, la llama Lévinas bella.

Podemos entender, por tanto, por una parte, que el ámbito principal en el que nace la belleza para Lévinas, es el de la propia vida humana en su vertiente ética. Por tanto, el arte no podría ser el fundamento original de la belleza, sino una especie de imitación de la belleza de la vida, pasando a ser, por tanto, la obra artística, una mera imagen de la realidad, una mera sombra.

Sin embargo, por otra parte, también ocurre que el gozo nos hace recibir al “Otro” sin tematizarlo, como “rostro”, provocando una elevación vital hacia la belleza cuando asumimos nuestra responsabilidad hacia él.

Sin gozo, en un mundo en el que las necesidades no pueden ser satisfechas, en el que los intereses de todo tipo son asumidos como medio de subsistencia, ¿cómo podríamos recibir limpiamente la mirada del “Otro”, su “rostro”, sin mediatizarlo, sin proyectar sobre él todo nuestro bagaje de penurias e intereses que provocarán que le convirtamos, tarde o temprano, en instrumento para nuestros fines de supervivencia? ¿Cómo será posible entonces la belleza?

Habitar en el bello riesgo de asumir nuestra responsabilidad por el “Otro” significa iniciar la obra de arte que debería ser la esencia de nuestra vida⁸¹⁰. No hacerlo así significa habitar en el interés, o en la guerra, o en el pensamiento que prejuzga, o en el aburrimiento, que son las categorías propias del ser para Lévinas. Aquí, Lévinas también se diferencia de Heidegger para quien el origen de la obra de arte se encuentra, no en la acción de un ser humano individual, sino en la actividad de un pueblo, por eso dice que “el origen de la obra de arte, es decir, a la vez de la creadora y conservadora, es decir, de la existencia histórica de un pueblo, es el arte”. Se puede deducir, por tanto, que la existencia histórica de un pueblo se manifiesta como una obra de arte, que tiene su origen en el propio arte, que es, en sí mismo, solo origen, origen de un nuevo advenir

⁸¹⁰ De hecho, Lévinas denomina “Obra” a la relación ética entre el “mismo” y el “Otro”: “La Obra pensada radicalmente es, en efecto, un movimiento de lo mismo hacia lo “Otro” que jamás retorna a lo mismo”, *DEHH*, capítulo 11, “La huella de lo “Otro””, pág. 272.

de la verdad, cuyo desvelamiento, en forma de belleza, solo es posible por parte de un poeta que hable en función de un pueblo. Podemos ver que Lévinas no participa de ninguna manera en la idea de obra de arte que tiene Heidegger, porque, para el francés, la obra tiene su origen, no en el arte, sino en un acto individual de responsabilidad, de sinceridad, que se manifiesta, primitivamente en un “decir” sin palabras, es decir, en la Ética. En definitiva, para Heidegger, como acabamos de ver, el arte es la esencia de la historia, del devenir, mientras que, para Lévinas, la esencia de tal devenir es la Ética. Numerosas y contrarias consecuencias devienen de ello, pero analizarlas no es el objetivo de este trabajo⁸¹¹.

Así pues, dado que, para Lévinas, la verdadera obra de arte generadora de belleza es el propio acto de vivir plenamente⁸¹², afrontando nuestras responsabilidades, plano trascendente del “decir”, parece que la obra de arte poética o literaria, aunque se acerque al ideal de belleza anterior, no lo puede tocar, sino que es una mera sombra, imagen, repetimos de nuevo, que se encuentra ya en el plano de lo “dicho”, en el plano del ser.

Además, según lo que expresa Lévinas en sus primeras obras, existe otra diferencia, fundamental, entre la belleza en el arte y en la vida: la obra de arte exige siempre un acabamiento por parte del artista⁸¹³, que la termina según su voluntad (nos guste o no el final), libremente. Sin embargo la vida no puede terminar tal como el artista vital querría, sino que está sujeta a circunstancias imprevisibles⁸¹⁴. Igualmente, en este arte emparentado con lo dicho, antes mencionado, Lévinas considera que la obra está hecha a semejanza o imagen del objeto, pero no como puro signo o símbolo, aunque quepa en ella una cierta significación y simbolismo⁸¹⁵. Precisamente, según el análisis estético realizado por él en el pequeño ensayo titulado *El exotismo*, perteneciente al libro *De la existencia al existente*⁸¹⁶, Lévinas considera que el arte moderno, sobre todo la pintura, pero también la poesía, pretende eliminar el tema, la visión que quiera ofrecer el artista,

⁸¹¹ Entre ellos, para Heidegger, que la historia es un relato, literatura, porque, tal como dice en la pág. 64 de *Sendas perdidas*, el arte, que “funda la historia”, “acaece como literatura”.

⁸¹² En su libro *EI*, Lévinas dice: Ser humano significa: vivir como si no se fuera un ser entre los seres. Como si, por la espiritualidad humana, se voltearan las categorías del ser en un “de otro modo que ser”. Ese de otro modo que ser significa asumir la responsabilidad por el “Otro”.

⁸¹³ En *RS*, pág. 45, Lévinas dice: “Se subestima el acabado, signo indeleble de la producción artística, a través del cual la obra permanece esencialmente desprendida; el instante supremo en el que se traza la última pincelada, al que no cabe añadir una palabra más, ni recortar una palabra al texto y por el cual toda obra resulta clásica”.

⁸¹⁴ Es importante aquí comprender la confrontación Lévinas (libertad)-Heidegger (destino).

⁸¹⁵ *RS*, pág. 51.

⁸¹⁶ Editorial Arena Libros, Madrid, 2007, pág. 63.

para poner ante nosotros, únicamente, la materialidad del objeto, libre de toda coherencia con el mundo. Eso es así hasta el punto que Lévinas llega a decir que lo que la obra pone ante nosotros es la esencia neutra del ser, el “hay”.

Teniendo en cuenta todo ello, recapitulando, en principio podríamos hablar de dos tipos de obra de arte. Por un lado, la vital, de fundamento ético, comprometida con el “Otro”, o, más bien, nacida de una asignación del “uno-para-el-otro”, en el plano del decir. Por otro lado, tendríamos también la obra de arte que podríamos considerar normal o no comprometida, mera sombra de la realidad, en el plano de lo dicho.

Sin embargo, vuelvo a repetir, creo que el sistema de Lévinas podría admitir que el lenguaje del “decir”, lenguaje comprometido con el “Otro”, pudiera, no sólo ser vital, es decir, la propia vida asumiendo la responsabilidad por el “Otro”, sino también estar plasmado en un lenguaje poético, pero esto sería así siempre y cuando la energía y el esfuerzo puesto en el compromiso por el “Otro”, sinceridad, pudiera mantenerse siempre, tal como sucede con el decir de los profetas, capaces de enfrentarse al poder constituido con el fin de ayudar a sus hermanos. Porque aquello que dicen los profetas es revelación que viene dada por un espíritu de fraternidad, de humanidad, que anima la voluntad de quien la expresa⁸¹⁷.

Podría poner también como ejemplo de un “decir” poético la actitud de los educadores, comprometidos con el “Otro” de manera que, como dijimos anteriormente cuando hablamos del maestro, invierten su posición con los alumnos al demostrar ante ellos el mismo respeto que un alumno debe tener ante su profesor. Y lo hacen así porque, en actitud de escucha, receptiva, intentan conocer del mejor modo posible a sus discípulos con el fin de utilizar la metodología más adecuada para que, ellos mismos, sean capaces de avanzar en un modo de aprendizaje cada vez más personal y en el desarrollo de sus propias ideas, sin mediatizarlos, sin utilizar su autoridad para manipularlos. Ese esfuerzo es el propio de cualquier profesor o maestro, de cualquier orientador, pedagogo o psicólogo o mediador, de cualquier director de Centro y hasta de cualquier investigador en métodos pedagógicos, como, por ejemplo, Platón, Dewey, Lipman, Piaget, Vigotsky...

⁸¹⁷ Lévinas considera que el profetismo es como un momento de la propia condición humana.... “Hay profetismo, hay inspiración en el hombre que responde por el “Otro”, paradójicamente antes, incluso, de saber lo que, en concreto, se exige de él. Esta responsabilidad, “anterior” a la Ley es revelación de Dios. Hay un texto del profeta Amós que dice: “Dios ha hablado, ¿quién no profetizará?, en el que la profecía aparece planteada como el hecho fundamental de la humanidad del hombre. (EI, pág. 105).

Esa es la belleza que es capaz de expresar en su vida el maestro que se esfuerza, actualmente, por combatir, a través de la educación, la egoísta ideología que, estructurada en tiempos de Aristóteles⁸¹⁸, pretendía que los bienes de la educación sólo debían ser disfrutados por una determinada clase social, provocando la alienación, el desamparo y la pobreza para cientos de millones de personas desde entonces⁸¹⁹.

Ciertamente que existen otros ejemplos de vida bella o vida comprometida con el “Otro”, como el de los sanitarios, médicos, enfermeros, etc., o el de los misioneros, o el de muchas personas que, particularmente, se proponen tal meta en sus vidas. Sin embargo, en el tiempo en el que vivimos, en el que a los hombres les duelen las desigualdades injustas, el ejemplo de los maestros, me parece el más idóneo. Es preciso recordar que el propio Lévinas sitúa al maestro como instrumento imprescindible para pasar de una actitud gozosa, el “estar contento”, a una actitud ética, el “estar atento”.

Si lo verdaderamente bello es el ánimo, el espíritu que mueve a esas personas y no sus métodos racionales o sus programas perfectamente estructurados, ¿no poseerá también belleza estética, en ese mismo sentido, toda creación musical, pictórica, escultórica, arquitectónica, urbanística, o literaria, como la novela, el relato, el cuento, el poema, el teatro, el cine... que esté movido por esa misma voluntad o intención comprometida con el “Otro”, aunque esté instrumentalizada, necesariamente, por nebulosas de conceptos perfectamente organizados? En ese caso, no sería el orden racional de la obra, su armonía o coherencia, o el ritmo, lo que provocaría el sentimiento de belleza, sino, más bien, por encima de todo, la intención comprometida que se manifiesta en ese orden de lo “dicho” y que lo trasciende a partir de un compromiso fraternal, solidario con el “decir” que proviene de la escucha de la figura necesitada, infinitamente vulnerable del “Otro”.

⁸¹⁸ Lévinas considera que la filosofía occidental posee en sí misma el germen del totalitarismo. “La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental” (*TI*, pág. 48).

⁸¹⁹ Aristóteles se planteaba, como una hipótesis prácticamente imposible de realizar, que la esclavitud desaparecería cuando dejase de ser necesaria, es decir, cuando las hiladeras, fueran capaces de hilar solas. “Si las lanzaderas tejiesen por sí mismas; si el arco tocase solo la cítara, los empresarios prescindirían de los operarios y los señores de los esclavos”, tomado del capítulo II de la *Política* de Aristóteles, Editorial Espasa Calpe, colección Austral, Madrid, 1978, pág. 26. Tal hecho ocurrió en el siglo XIX, siendo abolida la esclavitud en occidente en ese mismo siglo, por lo que la hipótesis de Aristóteles demostró ser profética y se cumplió. Ese modo hipócrita de pensar, en el que el “Otro” es considerado meramente un instrumento para los fines de los poderosos de turno ¿sigue existiendo actualmente...?

Creo que si tal ánimo se expresa en una obra poética, de manera que el “decir” se manifiesta siempre por encima de lo “dicho”, Lévinas debería estar de acuerdo en que ese poema posible revela la justicia debida al “Otro” y, por tanto, es una obra de arte de primera categoría, apreciada a la altura del “decir” profético.

Y, precisamente, eso es lo que viene a decir Lévinas en su ensayo *Del ser al otro*⁸²⁰, en el que habla acerca de Paul Celan como poeta, cuando, al analizar uno de sus poemas, en la página 48, dice lo siguiente refiriéndose a él: “Signo hecho al “Otro”, apretón de manos, decir sin dicho...”. *Decir sin dicho*, o, lo que es lo mismo, lenguaje comprometido con el “Otro”, cargado de responsabilidad, de sinceridad, de humanidad. Por tanto, ese arte comprometido, en el plano del “decir”, no solamente es obra como vida, sino también obra como poema. Y no dudo de que cualquier otro modo de expresión artística que tuviera las mismas características que el poema de Celan, podría ser considerada por Lévinas como obra de arte de primera magnitud, obra comprometida en la que el decir, inspirado en el “Otro”, revelado por él, excede. Obra que, según queremos demostrar, nos sirve para escapar del ser y elevarnos a la trascendencia⁸²¹.

Además, tenemos un testimonio escrito, por parte de Lévinas, que expresa claramente lo que mantenemos en nuestra tesis. En “Sobre Maurice Blanchot, en el ensayo “La sierva y su amo”, dice:

“Hemos dicho más arriba que la palabra poesía designa para nosotros la ruptura de la inmanencia a la que el lenguaje, aprisionándose él mismo, está condenado. No pensamos ciertamente que esta ruptura sea un acontecimiento puramente estético. Pero la palabra “poesía” no nombra, después de todo una especie respecto de la que la palabra arte designaría un género. Inseparable del verbo, la palabra poética desborda las significaciones proféticas”.⁸²²

⁸²⁰ NP, Colección persona, nº 28, Salamanca, 2008. Ese pequeño ensayo, *Del ser al otro*, fue escrito, en realidad en 1972, en *Revue des belles lettres*, nº 2-3.

⁸²¹ Op. cit., pág. 51: “¿No sugiere la poesía misma como una modalidad inaudita de *lo de otro modo que ser?*”.

⁸²² SMB (“La sierva y su amo”) Editorial Mínima Trotta, Madrid, 2000 (originalmente, editorial Fata Morgana, 1975), págs. 58 y 59, nota al pie nº 3.

Dicho esto, creo que hemos especificado, de forma suficientemente clara, lo que significa bello en el arte para Lévinas, es decir, los dos modos de belleza, la del plano de lo “dicho” y la del plano del “decir”.

Ahora pretendo seguir clarificando esos conceptos.

2.3. Planos en los que se puede expresar la belleza

Intentaré sintetizar el significado de lo expresado hasta ahora.

Por un lado, en la dimensión de lo “dicho”, cuando leo un poema, puedo quedar maravillado, en un primer nivel, por su ritmo y su fuerza, o, en un segundo plano, por la coherencia de su significado. Por otro lado, en la dimensión del “decir”, puedo sentir belleza, en primer lugar, a causa de la intención fraternal, sincera y humana, del autor que lo ha escrito plasmada en el texto, y, en un segundo lugar, en un último nivel, la lectura de la obra me lleva a interesarme por la vida del autor y, si descubro en ella el claro compromiso por el “Otro”, aunque no sea admitido por los cánones vigentes, que trasciende la obra pero la anima, la admiración me invade y un sentimiento de belleza, ¿tanto más cercano a lo sublime cuanto más se descubre en la voluntad del artista el compromiso ético respecto al “Otro”⁸²³? puede invadir mi mente.

Por último, fuera de esta graduación de la belleza, ¿es también la belleza que siente el testigo, el lector, el espectador, un sentimiento que procede ya de un cierto compromiso para con el “Otro”...? Creo que la respuesta es afirmativa, porque, ¿cómo podría tener alguien un sentimiento de belleza ante un hermoso ejemplo de compromiso con el “Otro”, plasmado en obra, si no lo valorase como tal? ¿Y cómo podría valorarlo si no participase, vitalmente, de la misma idea que se expresa en la obra...?

Expresado el orden de la belleza, que se manifiesta en el arte y en la vida, en Lévinas, volvamos a centrarnos en el tema que preocupa y ocupa a esta tesis, ¿cómo introducimos este tipo de arte comprometido en las categorías antes mencionadas de

⁸²³ Como ya hemos visto, Kant consideraba que se podía llegar al sentimiento de lo sublime tanto a través del juicio estético como del ético. La diferencia entre ambos sentidos estribaría en que, para Kant, lo sublime es un sentimiento profundo de superioridad de nuestra subjetividad respecto a la naturaleza, mientras que en Lévinas sería un sentimiento, más cercano a un grado de belleza superior, que procedería de la contemplación de la capacidad del ser humano de asumir su responsabilidad respecto al “Otro”. En Kant, el sentimiento de lo sublime no va más allá de la conciencia del sujeto, sin embargo, en Lévinas, ese sentimiento, que podríamos llamar sublime, proviene de la interacción entre dos sujetos, uno de los cuales, el “Otro”, se muestra como la clara fuente de la que brota la belleza, toda belleza.

“estar contento” y “estar atento”? ¿Dónde se encontrarían los ámbitos de “estar contento” y “estar atento” en el arte?

Para ello, intentaremos contestar de nuevo a la pregunta que nos hicimos en el inicio de este análisis. Nos interesaba llegar a saber si, siendo arte la poesía, se ajusta o puede introducirse en el concepto de aquello a lo que Lévinas denomina gozo.

Si es así, entonces podremos encontrar en ella también la estructura del “estar contento” para “estar atento”.

En principio, está claro que, si lo que Lévinas denomina arte en el plano de lo “dicho” tiene que ver, como ya hemos explicitado, con sensaciones antes que con conceptos, en ese caso, tal arte entra en el concepto de gozo, puesto que el gozo, para Lévinas, es el ámbito en el que el hombre es bañado por los elementos antes del proceso de conceptualización que los convierte en cosas⁸²⁴.

En cuanto al arte del segundo nivel, aquel que se da en el plano del decir, se puede decir que sería gozoso solamente el que no está cerrado, es decir, el que es como un “apretón de manos”, como un “decir sin dicho”, es decir, que se asemeja a un momento de compromiso con el “Otro” mientras sentimos, ante su “rostro”, tal compromiso.

Parece deducirse de estas palabras, por tanto, que el arte del plano del “decir” se encontraría también en el ámbito del gozo, dado que, al ser un poema comprometido y no estar cerrado, no puede decirse que alcance la redondez del concepto, es decir, no tiene un significado terminado, sino que parece muy claramente que se encuentra todavía en el plano de la vivencia gozosa. Sin embargo, Lévinas nos dice, como ya hemos visto, en *Nombres propios (Del ser al otro)* (1972), analizando la poesía de Celan, que sus poemas son “importantes por su atención”⁸²⁵, lo cual nos lleva a poner dicha poesía en el plano, superior al del gozo de la trascendencia ante el “rostro” del “Otro”, o dimensión ética, en la que el hombre ya no debe mostrarse contento, sino, más bien, atento.

Está claro que el “estar contento” es un nivel más bajo y el “estar atento” más alto. Del mismo modo, el arte normal, arte en el plano de lo “dicho”, se encuentra en un nivel inferior al del arte comprometido del “decir”. Por tanto, para que estemos

⁸²⁴ Eso es lo que quiere decir cuando, en *TI*, página 159, expresa la siguiente idea: “La orientación estética que el hombre da al conjunto de su mundo, representa en un plano superior un retorno al gozo y a lo elemental. El mundo de las cosas llama al arte en el que el acceso intelectual al ser se muda en gozo, en el que lo Infinito en la idea es idolatría en la imagen finita, pero suficiente”.

⁸²⁵ *NP* (“Del ser al otro”), pág. 48.

contentos, es preciso que estemos en disposición de realizar un arte normal, y, para estar atentos es preciso, es necesario, que nos encontremos en los dos niveles de arte superiores.

Para Lévinas, según lo mostrado anteriormente, existiría una graduación en el arte, como hemos dicho, que tiene que ver con un progreso en responsabilidad respecto al “Otro”. El arte normal, en el plano de lo “dicho”, en el que ya existe una semilla de tal acercamiento, es un nivel desde el que se puede dar el salto al arte comprometido, pero también puede ser enredado en la totalidad, por ejemplo al dejarse llevar por tendencias de moda, condicionadas por el marketing (algo así como la especulación en el mercado, que tendría un cierto arreglo ético en Lévinas por el hecho de establecer una posible “tasa Tobin” respecto a las ganancias), en lugar de seguir la difícil senda del camino del “Otro” (algo así como la productividad en el mercado guiada por el control que se ejerce por parte del estado con el fin de alcanzar el pleno empleo o, al menos, subvencionar en todas sus necesidades⁸²⁶ a los parados, trabajando continuamente en el camino de la igualdad).

En el arte normal, del plano de lo “dicho”, el hombre se encuentra, de forma gozosa, como envuelto en los elementos de forma interesada, es decir, no ingenua, no básica o natural. Pero, en el arte comprometido, el interés propio se ha transformado en compromiso con la humanidad tras envejecer en la responsabilidad debida al “Otro”. En él, el “mismo”, se siente ya asignado para el “Otro”.

La mala opinión que Lévinas tiene, a lo largo de la mayor parte de su vida, acerca del arte, proviene de considerar que el único arte posible es aquel que hace recuperar al hombre su estado gozoso interesado, en lugar de elevarse hacia la posibilidad de evolucionar en su compromiso con el “Otro”, es decir, un arte vital, que, para él es la gran Obra de la vida. Para Lévinas eso es como si, del pleno día del gozo de la responsabilización ante el “rostro” del “Otro”, por no querer asumirlo, nos proyectásemos voluntariamente, con plena conciencia, hacia la noche de un gozo que no quiere comprometerse. Eso para él es como si el “mismo”, no asumiendo la responsabilidad que conoce suya, quisiera rebajar el gozo al nivel del fluir neutro en la totalidad, movido únicamente por intereses particulares, comprometidos unos con otros,

⁸²⁶ No sólo con el fin de sobrevivir, sino también de vivir. Es decir, no sólo necesidades primarias, sino también instrumentos para que las familias y los individuos puedan elevarse en el nivel social, más allá de la lógica interesada del mercado.

de tal manera que se totalizan sincrónicamente a partir de la lógica del ser. Quizá debido a esos conceptos, tal vez condicionados por una de sus culturas básicas, a Lévinas le resultó tan difícil descubrir en el arte un camino hacia la trascendencia, hacia el “Otro”. Cultura hebrea para la que toda imagen de Dios es pura idolatría. Pero ello no impidió que Lévinas acabase encontrando un intersticio en el ser, un camino hacia la trascendencia mediante el arte comprometido, propio de quien se siente asignado al “Otro”, tal como muestra que existe en la obra del poeta Celán.

Por último, para corroborar mi tesis acerca del arte en Lévinas, plasmaré aquí unas palabras de Lévinas: “Pero ¿acaso la poesía del mundo no es anterior a la verdad de las cosas e inseparable de la proximidad por excelencia, de la del prójimo, o de la proximidad del prójimo por excelencia?”⁸²⁷

Esta frase claramente une inseparablemente, la belleza, la poesía del mundo, el arte, a la proximidad del prójimo, la ética, poniendo a la belleza y la bondad por encima de la verdad, y condicionando la existencia de ésta última a la existencia de las otras.

En ello podemos descubrir un nuevo ataque a Heidegger. Para este último la poesía del mundo era la forma de acceso a la verdad del ser. El poeta era el único capaz de expresar la verdad del ser. Por tanto, la verdad del ser era anterior y más importante que la poesía. Sin embargo, para Lévinas, tal como queda expresado en esa nota anteriormente mencionada, la poesía del mundo, la belleza, se encuentra a la altura de la ética y es anterior y más importante que la verdad. Solamente a partir de un arte comprometido, a la altura de la ética, tiene sentido la verdad del ser.

Lévinas, como acabamos de decir, pone la bondad y la belleza por encima de la verdad del conocimiento. Y podemos poner como ejemplo lo que Lévinas llama la obra del hombre.

Como conclusión, podemos decir que, envuelto en los elementos, en el gozo de la previsible satisfacción de las necesidades y de la deseada comunicación con otros seres semejantes, habita el hombre, pretendiendo hacer de su vida una particular obra de arte. Intentando abandonar el destino del tiempo sincrónico propio de la senectud y la vejez, del ser heideggeriano, esforzándose por alcanzar como fundamento, más bien, el tiempo diacrónico, joven y siempre creativo, de la escucha del “Otro”.

⁸²⁷ DOMS, en la nota 10 de la página 135 .

Podríamos decir, en este último caso, que podemos acceder al ámbito ético a partir del ámbito estético del gozo en el que somos capaces de alcanzar la belleza, tanto en el sentido vital (la vida como obra de arte) como artístico (poemas de Celan). Eso está claro. Hasta el punto de que no abandonamos el ámbito del gozo cuando se presenta ante nosotros el “rostro” del “Otro”, sino que es necesario, seguramente, que la belleza, el gozo de vivir, se encuentre grabada en nuestra conciencia con el fin de que nuestra subjetividad, el sujeto ético, pueda surtir. Es decir, es necesario que el sujeto esté hecho de belleza, es decir, que haya podido acceder a tal plano, con el fin de que, como ocurre, en el ámbito económico, con el pan en nuestra boca, seamos capaces de llegar a dar al “Otro” tal belleza (que también, como hemos visto anteriormente, es bondad), es decir, expresar, con esa belleza, las palabras del “Otro”.

Precisamente, eso es lo que quiere decir Lévinas cuando expresa la idea de que los poemas de Celan son “un decir sin dicho”, “un apretón de manos”, y que se encuentran ya en el plano de la atención.

En definitiva, tal como dice Lévinas, es preciso habitar en el gozo, en la felicidad, “estar contento” para llegar a “estar atento”, a la escucha, sin distracción, para poder atender a la llamada del “Otro”. Es decir, que la ética tiene que fundarse en una base gozosa, egológica, en la que el “mismo”, que es solo conciencia, puede dotarse de una capacidad de belleza tal que luego alcance la posibilidad de forjar una subjetividad que esté en condiciones de poder darla, regalarla.

3. Hacia la trascendencia. El gozo económico.

Iniciamos ahora, dentro del método hermenéutico, un nuevo proceso de aplicación, de lo comprendido anteriormente, a partir de lo cual pretendemos demostrar, dentro del análisis que realizamos del gozo, la existencia de la conexión entre “estar contento” y “estar atento”. Pero, antes de iniciar la explicación del proceso hacia la trascendencia, debo dejar claras ciertas ideas.

En primer lugar, diré, según los análisis realizados, que no puedo poner en términos de igualdad el gozo económico con los gozos erótico y estético, dado que el primero es el fundamento de los otros, es decir, que, sin gozo económico, ningún otro tipo de gozo sería posible.

En segundo lugar, debemos decir, tal como ya hemos visto, que el gozo económico es la verdadera esencia o núcleo, el punto de partida de cualquier tipo de gozo.

En tercer lugar, tal como ha quedado claro, que la enseñanza es inseparable del gozo económico.

En cuarto lugar, un verdadero gozo, con fundamento económico, solo es posible, tal como ha quedado claro a partir de la comprensión de los análisis de Lévinas, en una comunidad donde los miembros no hayan quedado totalizados, es decir, convertidos en meros mecanismos de un sistema. Imposibilitados, por tanto, para realizar la relación de “Encuentro” con otros seres humanos. Por tanto, yendo algo más allá del concepto de comunidad alcanzado cuando estudiábamos la importancia de la socialidad en el pensamiento de Lévinas, intentaré explicar lo que nuestro pensador considera que es una verdadera comunidad, más allá de todo totalitarismo.

3.1. Dos comunidades posibles

El ámbito en el que se manifiesta el gozo, como se ha demostrado, es el de la vida cotidiana, que sería un apartado dentro del mundo de vida de Husserl. En tal ámbito cabe la posibilidad de generar dos tipos de comunidad, una de ellas es esa estructura totalitaria de la que hablamos anteriormente, la otra es aquella en la que la relación estar contento-estar atento es posible.

Debemos volver a decir que el “estar contento” ha de entenderse en función a la relación con el “Otro”, nunca, repito, en relación a esa totalidad alienante, de la que acabamos de hablar, pero que ofrezca satisfacción en esa alienación, de tal manera que el “mismo” no llegue a realizar el esfuerzo de responsabilizarse por el “Otro”⁸²⁸. La mala conciencia de la no responsabilidad quedaría paliada por la satisfacción de habitar

⁸²⁸ En *DOMS*, desde la pág. 204 hasta la página 210, Lévinas afirma que existen, diversas formas de significación según la situación del sujeto en el ser. Cuando el sujeto está “absorbido por el ser” o está “al servicio del sistema”, o es considerado como “parlante que se absorbe en lo dicho”, adquiere toda significación del ser. Sin embargo, existe una situación del sujeto frente al ser en la que no es absorbido por él y, por tanto, no recibe de él su significado. A tal sujeto Lévinas lo denomina “responsable que no se absorbe en el ser”. En general, en el primer caso, “la subjetividad del sujeto consiste en borrarse ante el ser” (op. cit., pág. 207), mientras que, en el segundo, Lévinas plantea la relación “uno-para-el-otro”, en la que “la implicación del uno, dentro del uno-para-el-otro, no se reduce, pues, en su modo a la implicación de un término dentro de una relación, de un término dentro de una estructura, de una estructura dentro de un sistema, que bajo todas sus formas el pensamiento occidental buscaba como un abrigo seguro o como un lugar de retiro en el cual el alma debía entrar”.

en una totalidad que no te exige afrontar el “rostro” del “Otro”, es decir, ayudar al “Otro” de forma solidaria sino, por el contrario, a atender a los intereses de la totalidad. Contra eso es precisamente contra lo que piensa Lévinas⁸²⁹.

Veremos ahora qué nos dice Lévinas acerca de esos dos tipos de comunidad. En *El tiempo y el otro*, considera que existen dos tipos de colectividad, la del "junto a" y la del "yo-tú" (en realidad sería “mismo”-“Otro”).

"A esta colectividad del "junto a", he intentado oponer la colectividad del "yo-tú", no en el sentido de Buber, para quien la reciprocidad sigue siendo el vínculo entre dos libertades separadas, subestimando el carácter ineludible de la subjetividad aislada. Lo que yo he buscado es la trascendencia temporal de un presente hacia el misterio del porvenir. No se trata de una participación en un tercer término, ya sea una persona, una verdad, una obra o una profesión. Se trata de una colectividad que no es una comunión. Es el cara a cara sin intermediarios y lo encontramos en el Eros en el que, en la proximidad del otro, se mantiene íntegramente la distancia, y cuyo carácter patético depende tanto de esta proximidad como de esta dualidad. Lo que se presenta como el fracaso de la comunicación en el amor constituye precisamente la positividad de la relación; esta ausencia del otro es precisamente su presencia en cuanto otro. A ese cosmos que es el mundo de Platón se opone el mundo del espíritu, en el que las implicaciones de Eros no se reducen a la lógica del género, en el que el yo sustituye a lo mismo y el otro a lo otro"⁸³⁰.

Lévinas acusa a Platón de haber generado esa falsa idea de colectividad a causa de no haber entendido bien el concepto de lo femenino como prototipo de alteridad en la que se fundamenta la relación con el otro, colectividad o comunidad.

"En sus nociones específicamente eróticas, Platón no ha distinguido lo femenino. En su filosofía del amor, no ha dejado a lo femenino otro papel que el de suministrar un ejemplo de la Idea, única que puede ser objeto de amor. Toda la particularidad de la

⁸²⁹ Repito, necesariamente, lo que ya queda dicho. Se denomina totalidad a la agrupación de las cosas y los seres humanos cuando están sometidos a las leyes del ser, es decir, cuando domina la identidad y se desprecia la diferencia por ignorancia. En *TI*, pág. 48, dice: “La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental. En ella los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas. Toman prestado un sentido a esa totalidad (sentido invisible fuera de ella)”. Para Lévinas la existencia de la totalidad es algo evidente.

⁸³⁰ *TO*, págs. 138-139.

relación entre uno y otro le pasa inadvertida, Platón construye una República que debe imitar al mundo de las Ideas; hace la filosofía del mundo de la luz (mundo del conocimiento), de un mundo sin tiempo. A partir de Platón, el ideal de lo social se buscará en un ideal de fusión. Se pensará que, en su relación con otro, el sujeto tiende a identificarse con él, abismándose en una representación colectiva, en un ideal común. Es la colectividad que dice "nosotros", que, vuelta hacia el sol inteligible, hacia la verdad, siente al otro junto a sí y no frente a sí. Una colectividad necesariamente establecida en torno a un tercer término que sirve de intermediario"⁸³¹.

Lévinas habla del tercer término como ámbito en el que se realiza una gran traición de modo que se consigue que un ser exterior y extranjero se entregue a intermediarios. Luego, sigue diciendo que el término medio para las cosas es el concepto y, para el hombre es el terror.

"Para las cosas, se lleva a cabo una rendición en su conceptualización. Para el hombre puede obtenerse por el terror que pone a un hombre libre bajo dominación de otro".

Por un lado, el concepto, como tercer término, ejerce una gran violencia sobre las cosas porque sirve para que el hombre, el "mismo", se apodere de ellas al reificarlas, al detener su movimiento, al impedir su desenvolvimiento, su desarrollo temporal, más bien negándolo. Por otro lado, el terror, como tercer término, ejerce una gran violencia sobre el hombre libre, porque provoca que sea esclavizado por otro hombre. La filosofía nace en medio de ese egoísmo, por eso dice Lévinas que "la filosofía es una egología"⁸³².

Así pues, considera Lévinas que el término medio en el conocimiento, el concepto, ejerce la misma violencia que el término medio en las relaciones humanas. Por ejemplo, por un lado, para el idealismo de Berkeley, las cualidades de los objetos eran un término medio entre sujeto y objeto, al reconocer en ellas, la esencia vivida de los mismos, separando así, ontológicamente, al sujeto del objeto. Por otro lado, en la fenomenología, el ser del ente es el *médium* de la verdad, porque "la verdad que concierne al ente

⁸³¹ *TO*, págs. 137-138.

⁸³² *TI*, pág. 68.

supone la apertura previa al ser”, es decir, que la verdad de cada ente solamente es posible captarla en un horizonte, en un contexto que lo ilumina, que, para Heidegger, sería el del ser. Por tanto, como ya ha quedado dicho anteriormente: “La libertad surge a partir de una obediencia al ser: no es el hombre el que sostiene la libertad, es la libertad la que sostiene al hombre”⁸³³. El ser como totalidad domina sobre el ente como parte. Lo que hace que Lévinas diga que “la relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresararlo”⁸³⁴.

Lo que quiere decir Lévinas es que la esencia de la ontología es paralela a la de la esclavitud y que, seguramente, la existencia de una tenga mucho que ver con la existencia de la otra. En un mundo en el que ha dominado la esclavitud como forma de relación entre el “mismo” y el “Otro”, es natural que la ontología haya sido el modo de conocimiento. También, seguramente, se realiza aquí una crítica a Heidegger como personaje que optó durante un tiempo por una ideología que Lévinas consideraba execrable: el totalitarismo nazi. Concepto, libertad⁸³⁵, injusticia y terror son términos semejantes que reflejan el poder que ejerce el “mismo” sobre lo otro y, fundamentalmente, el “Otro”. En la mentalidad totalitaria, el “Otro”, cosificado por el concepto y absorbido en la opinión, no es más que un objeto, un útil al servicio del estado (teniendo en cuenta el estado hegeliano en el que el individuo no es más que una parte del todo, es decir, la moral individual de las personas que configuran la comunidad está sometida a las leyes de quienes gobiernan en un momento dado, bajo el pretexto de que realizan la voluntad divina). Por eso dice:

"Para la tradición filosófica, los "conflictos" entre el “Mismo” y lo Otro se resuelven por la teoría en la que lo Otro se reduce al “Mismo” o, concretamente, por la comunidad del Estado (mío: entendido en sentido hegeliano y, quizá más, en el heideggeriano) en el que bajo el poder anónimo, inteligible, el Yo vuelve a encontrar la guerra en la opresión tiránica que sufre por parte de la totalidad”⁸³⁶.

⁸³³ Op. cit. pág. 69.

⁸³⁴ Op. cit. pág. 69

⁸³⁵ Libertad de la teoría tematizadora del “Otro” o del mercado abandonado a sí mismo podríamos decir actualmente. Lévinas no está contra la libertad del ser humano, cuando tiene en cuenta al “Otro”, pero sí está en contra de una libertad que pretende instrumentalizar al “Otro”.

⁸³⁶ *TI*, pág. 71.

Y esto sirve a Lévinas para seguir criticando a Heidegger porque el *Miteinandersein*”, concepto heideggeriano, comete el mismo error, "sigue siendo aún la colectividad del *con*, y se revela en su forma auténtica en torno a la verdad. Es una colectividad en torno a algo común"⁸³⁷.

Así pues, la característica principal de una comunidad no puede ser la identificación o fusión de los participantes en ella en la realización de una actividad común, de una finalidad más allá de la propia relación, sino el respeto absoluto a la diferencia de aquellos que se encuentran en nuestra proximidad y que configuran el espacio y el tiempo de nuestras vidas, y en cuya relación intersubjetiva encontramos el verdadero sentido de nuestra existencia: llegar a amar tanto al “Otro” que acabemos teniéndolo en nuestro interior, es decir, llegar a ser ese “Otro”⁸³⁸. Toda otra finalidad, para Lévinas, es secundaria. Así pues, el objetivo máximo de la relación de colectividad o comunidad es la profundización en la propia relación, que se realiza a través de la palabra, y cuya primera y más sincera expresión sería: "¡Heme aquí!", no te abandonaré. Esto no quiere decir que Lévinas esté en contra de la colectividad del “nosotros”, como modo de luchar por objetivos comunes, sino que tal colectividad debe estar fundamentada en la comunidad del yo-tú, porque si no es así, los intereses neutros de la totalidad, como un “mismo” que quiere ser siempre idéntico y homogéneo, dominarán sobre los del individuo heterogéneo, diferente y responsable⁸³⁹.

⁸³⁷ *TO*, pág. 138.

⁸³⁸ “Bajo las especies de la responsabilidad, el psiquismo del alma es el otro en mí.” Lévinas, E. *DOMS*, pág. 126. En esa misma página, en la nota 3, dice: “El alma es el otro en mí”. Igualmente, en la página 163 del mismo libro, el subtítulo, de Paul Celán, dice lo siguiente: “Yo soy tú cuando yo soy yo”.

⁸³⁹ Lévinas dice en *DOMS* que el “Hay” es todo el peso que grava la alteridad soportada por una subjetividad que no la funda (pág. 244, ed. sígueme). Esto último significa que, cuando no asumimos nuestra responsabilidad por el otro, permanecemos alienados en la esencia como una cosa entre las cosas, pero también el otro queda convertido en cosa.

Es la totalidad del ser. Es el “esse”. Es el ser sin el ente, indica el proceso o acontecimiento del ser. Lévinas también lo llama “esencia”. En *DOMS*, en la nota número 1 de la pág 45, Lévinas dice: “El termino esencia -que no nos atrevemos a escribir esencia- designa el esse en cuanto distinto del ens - el proceso o el acontecimiento de ser-, el “Sein” distinto del Seiendes. Y en la nota preliminar de ese mismo libro, en la página 41, dice también el término esencia significa aquí... el “esse” latino como distinto del “ens” escolástico. “Esse” es “interesse”. “La esencia es interés. Interés que no se presenta sólo al espíritu sorprendido por la relatividad de su negación y al hombre resignado a la insignificancia de su muerte; interés que no se reduce tan sólo a esta refutación de su negatividad. Positivamente, se confirma como “conatus” de los entes... El interés del ser se dramatiza en los egoísmos que luchan unos contra otros, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra unos con otros y, al mismo tiempo, en conjunto... De esta manera la esencia es el sincronismo extremo de la guerra” (*DOMS*, pág. 46-47).

Esa relación del yo-tú, en la que, como veremos, no existe una dialéctica entre ellos que se pueda resolver en la totalidad, está representada, para Lévinas, básicamente, en la relación entre el hombre y la mujer y se manifiesta en la actitud erótica que puede tener como fin la fecundidad. Tal relación, que podría pretenderse, inicialmente, que fuese de fusión, sin embargo acabará llevando al “mismo” ante el “rostro” de un “Otro” infinitamente respetado. Por tanto, no son dos seres fusionados en la totalidad los que configuran la semilla de las relaciones sociales humanas, sino, más bien, dos seres que, en la pretensión de una fusión imposible, acaban encontrando, entre ellos, el respeto infinito.

Estar separado de la totalidad implica también estar en disposición de buscar el gozo como belleza y como arte. La agradable permanencia del hombre bañado por los elementos, antes de transformarlos en cosas a través de su capacidad tematizadora, su interrelación con ellos transformándolos, a través de su imaginación, en una realidad paralela de sombras semejante a la del propio ser, pero sin trascenderlo. La búsqueda de un gozo cada vez superior, pasando, en el ámbito de la belleza, del plano del “dicho”, en el que el ser domina, al del “decir”, en el que la trascendencia ya se muestra.

Por tanto, para que la sinceridad, la humanidad, pueda llegar a expresarse, es preciso que el “mismo”, más allá de la posible fusión con la totalidad, en la relación intersubjetiva, ya sea en el ámbito erótico o el estético, más allá de la totalidad, más allá, como veremos posteriormente, del ser, en sus vertientes de día (lo explicitado en el ser) y noche (la sombra artística), esté contento, satisfecho, o en función de estarlo, lo que no quiere decir que no sufra, sino que tenga la opción de, aun sufriendo, alcanzar su objetivo de satisfacer sus necesidades. Y, para ello, como hemos visto en el análisis de los textos de Lévinas, es preciso que tenga satisfecha su necesidad económica, porque, si no tiene una supervivencia digna, no habrá nadie que, escuchando al “Otro”, se deje sustituir por él, porque no tendrá pan para quitárselo de la boca y dárselo al “Otro”⁸⁴⁰,

⁸⁴⁰ Por un lado, tal frase tiene un significado meramente material, tal como Lévinas dice en la página 136 de *DOMS*: “Corporeidad del cuerpo propio que significa, como la propia sensibilidad, un nudo o un desenlace del ser, pero que debe contener también un paso a la significación físico-química y fisiológica del cuerpo. Hacia ella conduce ciertamente la sensibilidad en tanto que proximidad, en tanto que significación, en tanto que uno-para-el-otro que significa en el dar, siempre que ese “dar” no sea la superflujo de lo superfluo, sino el pan arrancado a su boca. Significación que, por consiguiente, significa en el alimentar, el vestir, el alojar, en las relaciones maternas donde la materia se muestra solamente en su materialidad. Pero, por otra parte, “Quitarse a uno mismo el pan de la boca para dárselo a otro” significa regalar tu voz para expresar la palabra del “Otro” (*DOMS*, pág. 132).

dado que, es posible que no tenga pan para comer o que su pan le sea dado por una totalidad que lo absorbe y le libra ficticiamente de responsabilidades. Así pues, no podrá respetar al otro y, es posible, que lo convierta en su víctima.

En definitiva, es obligación de la humanidad perseguir, no sólo la escucha del “Otro”, sino también la subsistencia del “mismo”, pero no a través de una colectividad totalitaria, sino de una comunidad que pueda llegar a estar en disposición de afrontar, de manera continuada, persistente, responsable, el “rostro” del “Otro”, es decir, una sociedad en la que el “mismo” pueda llegar a ser “Sí mismo” (el “Otro” en el “mismo”)⁸⁴¹. Por eso, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas dice:

“Pasividad del *ser para el otro* que sólo es posible bajo las formas de la donación del propio pan que yo como. Para esto, sin embargo, es necesario previamente gozar *de su propio pan*, no a fin de tener el mérito de darlo, sino para dar con ello su corazón, para darse en el acto de darlo. El gozo es un momento inevitable de la sensibilidad⁸⁴².”

Es preciso por tanto, de manera fundamental, considerar, como veremos, la importancia de la “obra”⁸⁴³, o el acercamiento al “Otro”. Un acercamiento que puede ser erótico o estético con el fin de alcanzar el orden ético, pero que, fundamentado en la economía, siempre será enseñanza. Es decir, que, atendiendo a las leyes de la casa (economía), alcanzaremos al “Otro”. Llevados por el bello riesgo de vivir observando el “rostro” del “Otro”, alcanzaremos al “Otro”. En la satisfacción erótica, alcanzaremos al “Otro”. Hablando, como seres asignados, comprometidos, en forma de poema, alcanzaremos al “Otro”⁸⁴⁴. Y, por último, escuchando la palabra del “Otro”, su enseñanza, alcanzaremos el “rostro” del “Otro”, del maestro.

Termino aquí esta larga explicación en la que se pretende dejar claro el tipo de comunidad de la que habla Lévinas, con el fin de entender el ámbito dentro del cual es posible, a partir del gozo de la vida cotidiana, alcanzar la trascendencia, el ámbito ético.

⁸⁴¹ Pluralismo democrático. Respeto absoluto. No violencia.

⁸⁴² *DOMS*, pág. 130.

⁸⁴³ *HOH*, pág. 40: “...la Obra pensada con radicalidad es un movimiento del Mismo hacia lo Otro que no retorna jamás al Mismo”, es decir, es una relación con el otro en la que no lo convertimos en concepto.

⁸⁴⁴ En la confrontación estética de Lévinas con Kant y Heidegger descubriremos como acabará considerando que la expresión estética puede encontrarse también en el plano del decir, en el plano de la responsabilidad respecto al otro.

Así pues, intentaré ahora hacer ver, partiendo del tipo de comunidad del yo-tú, más allá de la totalidad, cómo es posible elevarse a la trascendencia a partir del gozo económico.

3.2. El gozo económico

El análisis del gozo económico está esbozado, como hemos visto, en los capítulos de *Totalidad e Infinito* en los que Lévinas habla acerca del gozo.

En ellos, en medio del análisis fenomenológico de conceptos como “enseñanza”, morada, habitación, trabajo, mano, posesión, lenguaje, se atisban otros análisis, o partes de esos análisis, completados luego en otros capítulos u otros libros, como el gozo estético o el gozo erótico, de los que hemos hablado, y han quedado analizados en este trabajo.

Creo que, como acabo de decir, de entre todos esos análisis, el más importante es el del gozo, en su perspectiva económica, como instrumento adecuado que nos conduce directamente a la relación ética con el “Otro”, a la trascendencia, pero, además, de tal modo que podemos considerar que sería la condición sin la cual es imposible acceder a la relación con el “rostro” del “Otro”, precisamente porque es en el plano económico donde se transparenta, con más claridad, el significado de “estar contento”, que es la esencia y el fundamento de todo gozo.

Tal hecho es demostrable, tal como hemos visto, en el pensamiento de Lévinas. Porque, aunque el concepto de gozo nos indica tanto el estado general como la emoción esencial en la que se encuentra el “mismo” una vez alcanzada la separación, sin embargo, no alcanza a darnos el significado exacto, más específico, de tal estado. Por lo tanto, será preciso, para Lévinas, enunciar el concepto de “estar contento” para que tomemos conciencia de la situación exacta del “mismo”, en el plano del gozo, a partir de la cual será posible la elevación a la trascendencia.

Pero, en este caso, el del gozo económico, ya ha quedado claramente expresado por Lévinas, en diversos análisis que hemos realizado anteriormente, que existe tal conexión entre el estar contento y el estar atento, de manera que debemos acentuar nuestra

investigación en descubrir, sobre todo, cuál es el momento en que tal relación se establece, es decir, pretendemos mostrar el punto justo en el que se inicia la conexión.

Con ese fin, pretendo ahora, mientras aplicamos la máxima del estar contento para estar atento, sintetizar lo ya analizado y pensar acerca de todo lo dicho anteriormente acerca del gozo económico, al que debemos considerar como el núcleo de todo gozo.

A partir de aquí, repito, tendré en cuenta en mi reflexión las distintas páginas, analizadas anteriormente, tanto de *Totalidad e infinito*, de forma explícita, como de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, de manera implícita, en las que Lévinas habla de los conceptos mencionados anteriormente, gozo como “estar contento”, por un lado, y “estar atento”, por otro, como modo concentrado de afrontar la realidad que facilita la actitud ética, con el fin de recuperar la idea que Lévinas nos había enseñado de ellos.

Según todo lo que hemos visto, estamos contentos cuando, bañados por los elementos, más allá de la totalidad en la que era imposible diferenciar el “mismo” del “Otro”, somos capaces, individualmente, de habitar en medio de una vida que significa, tal como ya sabemos, gozar satisfaciendo las necesidades sin intentar fundamentar, a través del pensamiento, el mundo en el que nos encontramos, sino, más bien, dejándonos sostener por ese mundo en nuestro habitar ingenuo y espontáneo en el ámbito de la “vida cotidiana”.

En ello justamente, en la satisfacción de las necesidades, se encuentra el inicio del núcleo significativo del “estar contento”. A partir de ahí, como hemos dicho, nos preguntamos, en primer lugar, hasta qué punto han de satisfacerse dichas necesidades, es decir, a qué llamamos realmente “estar contento” y, en segundo lugar, teniendo en cuenta lo anterior, cuál será el punto de inflexión a partir del que pasaremos del “estar contento” al “estar atento”.

Respecto al primer punto, es decir, hasta qué punto deben estar satisfechas las necesidades con el fin de que el mismo sea capaz de recibir al “Otro”, considero muy importante este texto:

Pero la trascendencia del “rostro” no se desenvuelve fuera del mundo, como si la economía por la cual se produce la separación estuviese por debajo de una suerte de contemplación beatífica del Otro (Esta se transformaría así en la idolatría que incuba en toda contemplación). La “visión” del rostro como rostro, es una cierta manera de

hospedarse en una casa o, por decirlo de una manera menos singular, una cierta forma de vida económica. Ninguna relación humana o interhumana podría desarrollarse fuera de la economía, ningún “rostro” podría ser abordado con las manos vacías y la casa cerrada: el recogimiento en una casa abierta al Otro –la hospitalidad– es el hecho concreto e inicial del recogimiento humano y de la separación, coincide con el Deseo del Otro absolutamente trascendente. La casa señalada es todo lo contrario de una raíz. Indica un desapego, un errar que la ha hecho posible, la que no es un *menos* con relación al instalarse, sino una excedencia de la relación con el Otro o metafísica⁸⁴⁵.

Como se puede entender a partir de este texto, para Lévinas, es absolutamente necesario tener una morada, es decir, una conciencia, que esté abierta al “Otro”, es decir, que esté contenta, es decir, que sea gozosa, que habite en la felicidad, y que, por tanto, permita hospedarle, es decir, expresar, regalar, la palabra adecuada para satisfacer las necesidades de ese “Otro”.

Todo ello nos habla de una moral de manos llenas y abiertas, es decir, de una conciencia forjada en el errar, en el entender el mundo a partir de las miradas múltiples de todos los seres humanos, es decir, desde una morada con la puerta abierta, interculturalidad, y no generada en forma de raíz que arraiga en un terruño, en un interés que cierra la puerta a cualquier otro⁸⁴⁶.

Respecto al segundo punto, es decir, cómo se da el paso del “estar contento” al “estar atento”, Lévinas contesta, como ya hemos visto, que el tránsito de un ámbito a otro tendrá lugar en el momento en que lleguemos a recibir la llamada del “Otro”, es decir, cuando se establezca el contacto con su “rostro”, es decir, cuando nuestro gozo se vea atacado, asaltado, por la presencia del “Otro”, es decir, cuando no nos baste nuestro gozo sin el gozo del “Otro”.

Lévinas, como vimos anteriormente, ha situado claramente ese momento. Repetiré las citas a causa de la importancia que tienen con el fin de esclarecer el significado del gozo económico. En un principio nos dice:

⁸⁴⁵ *TI*, pág. 190.

⁸⁴⁶ Nueva crítica a Heidegger, para quien, por una parte, errar es un concepto negativo que significa caminar sin sentido en el ámbito inauténtico de la “vida cotidiana”, controlado por “uno” que sume al *Dasein* en el prejuicio y la desidia. Por otra parte, para Heidegger, la raíz es un concepto positivo, puesto que, cuando el *Dasein*, llamado por sí mismo hacia sí mismo, se interioriza, lo que hace es penetrar en la raíz de sí mismo que bebe de la relación, en un terruño determinado (una patria, o, tal vez, una raza) del cielo y de la tierra con el hombre, es decir, allí donde se defiende el paradigma o, en este caso, el acerbo cultural propio de un pueblo determinado.

“Pero la “cara de las cosas” que se ofrecen como elemento ¿no remite implícitamente a la otra cara? Implícitamente, en efecto. Y a los ojos de la razón, el “estar contento” de la sensibilidad se vuelve ridículo. Pero la sensibilidad no es una razón ciega y una locura. Está antes de la razón; lo sensible no tiene por objeto relacionarse con la totalidad en la que se cierra. La sensibilidad se desenvuelve en la separación del ser, separado e independiente”.⁸⁴⁷

Esa otra cara de las cosas distinta a los elementos es la que descubrimos en el momento en que la idea de infinito adviene en la presencia del “rostro” del “Otro”. Ahora, lo importante es saber qué se precisa para que ello suceda. Lévinas lo dice, en esa misma página, un poco más abajo:

“Para pasar de lo implícito a lo explícito hace falta un maestro que llame la atención. Llamar la atención no es obra subsidiaria. En la atención, el yo trasciende, pero era necesaria una relación con la exterioridad del maestro para prestar atención. La explicitación supone esta trascendencia”.

Así pues, es la presencia del maestro la que determina ese paso. No lo olvidemos, el paso de lo implícito a lo explícito. El paso que va del mundo fenoménico del “mismo” al mundo trascendente, ético, del “Otro”, es decir, el mundo en el que entramos en nuestra morada. Quien nos guía en ese paso es el maestro, que, para Lévinas, como hemos visto, se refiere a lo femenino. Por otra parte es preciso decir que lo femenino, en realidad, como hemos mostrado anteriormente, no es concepto, sino metáfora, cuyo contenido no solo tiene que ver con la mujer, sino también con el hombre, tal como Lévinas deja claro, y ha quedado citado anteriormente de manera precisa, porque su núcleo esencial reside en lo tierno, atributo propio del ser humano, sin diferenciar género.

Intentaremos explicar, de nuevo, brevemente la secuencia de tal paso.

En principio, solamente podemos satisfacer nuestras necesidades cuando los elementos son convertidos, por nuestro trabajo, en alimentos. Pero tal cosa, el trabajo, solo es posible cuando utilizamos las manos para posesionarnos de esos elementos. En

⁸⁴⁷ *TI*, pág. 157.

ese caso, para que sea posible la posesión, es preciso que exista un ámbito en el que hagamos nuestros tales elementos, la casa, la morada, que, en realidad, es una metáfora de la interioridad de la conciencia, pero, a su vez, es un instrumento necesario para la satisfacción de nuestras necesidades.

El momento preciso en el que el “mismo” accede a su morada, es decir, el momento en que adquiere conciencia de su situación en el mundo y comienza a trabajar para satisfacer sus necesidades, el origen del habitar, el núcleo de la habitación, se encuentra, como acabamos de decir, en el instante en que el “mismo” contacta con el “rostro” del “Otro” como maestro (femenino, tierno). Hasta el punto de que se puede decir que la morada, la conciencia, es forjada, en el seno de una subjetividad incipiente⁸⁴⁸, por tal encuentro primitivo. Por tanto, solo por, a causa de, la presencia del “Otro” somos capaces de, convirtiendo los elementos en útiles y alimentos, satisfacer nuestras necesidades, es decir, que el “Otro, como principio de nuestro movimiento, de nuestra actividad, también lo es del trabajo como medio de satisfacer nuestras necesidades⁸⁴⁹. Además, es esa misma presencia la que determina que, teniendo nuestra boca llena de pan, teniendo nuestras manos llenas, seamos capaces de darle al “Otro” lo que necesita, es decir, no solo satisfacer sus necesidades puramente económicas, sino expresar sus palabras, mostrar su mundo, hacer ver sus carencias, es decir, lo que llama Lévinas, darle el pan de nuestra boca, es decir, arrebatarlos el pan que saboreamos en nuestra boca para dárselo a él, es decir, seguir el impulso que, a nuestro pesar, nos lleva a satisfacer las necesidades del “Otro”, sus carencias, es decir, perder el equilibrio en el ser, que, no olvidemos, para Lévinas es interés, es decir, ser buenos. Es preciso tener en cuenta aquí que tal acto no es de generosidad, no tiene su fundamento en el hecho de que rebotamos en felicidad, al modo del “uno” de Plotino, que configura el universo entero dando, regalando, fríamente, su propia sustancia, que rebosa. No es la generosidad, por tanto, la que inicia el movimiento hacia el “Otro” dándole lo que nos sobra, sino, más bien, el hecho de que, llevados por nuestro Deseo del “Otro”, que, posteriormente llamará Lévinas amor sin concupiscencia, nos duele, como ya se ha

⁸⁴⁸ Creo que se debe esclarecer la relación entre el pensamiento de Lévinas y el de Freud. En el seno de una subjetividad primitiva (¿super-ego en Freud?), se genera la conciencia (yo empírico), en Freud, debido a la represión del ello; en Lévinas, sin embargo, debido a dejarnos llevar por el deseo infinito del otro o amor.

⁸⁴⁹ La economía doméstica como base de la economía general.

dicho, su penuria, su impotencia. Por eso, realizaremos el viaje hacia el desciframiento imposible de su “rostro”, por eso acabará siendo él nosotros mismos.

Así pues, la llamada del “Otro”, su llamada de atención, solamente es posible oírla cuando estamos satisfechos, es decir, cuando el impulso que nos lleva al “Otro” desde que lo conocimos no está obturado por el esfuerzo que realizamos en satisfacer únicamente nuestras necesidades, sino cuando consideramos que uno de los objetivos, el principal, es llegar a satisfacer las necesidades del “Otro”. Es decir, que satisfacer nuestras necesidades implica, fundamentalmente, buscar satisfacer, primordialmente, las necesidades del “Otro”, porque nuestra vida separada no existiría sin la presencia del “Otro” como motor de todos nuestros actos, como sentido de toda nuestra vida. Ello es así porque el hombre concreto, el hombre de carne y sangre, que habita en el gozo, como hemos dicho anteriormente, “tiene ya la idea de lo infinito, es decir, vive en sociedad y se representa las cosas”⁸⁵⁰, es decir, posee una subjetividad, que, en su desarrollo, nunca finalizado⁸⁵¹, va a acabar generando la conciencia⁸⁵². Y no debemos olvidar que la sustancia de la que está hecho ese sujeto es gozo, es decir, de la satisfacción de las necesidades que, según lo que hemos aprendido anteriormente, es una de las formas en las que el “mismo” pasa de la soledad a la felicidad, es decir, se salva, como dijimos al principio, precisamente, en la “vida cotidiana”. El paso superior, también necesario para alcanzar la felicidad, es la vida en sociedad, con el “Otro”, que ya sabemos que es anterior, en un tiempo diacrónico, metafísicamente, a la satisfacción de las necesidades. Por tanto, el “mismo” se salva obedeciendo la voz del “Otro” que, como maestro, nos incita a satisfacer no solamente nuestras necesidades, sino, fundamentalmente, en el momento en el que aparece el maestro, las del “Otro”. Ese es precisamente el momento en el que, a partir del estar contento, de la satisfacción plena de las necesidades, pasamos realmente al estar atento, a quitarnos el pan de la boca, a salir más allá del ser, del interés, para dárselo al “Otro”.

3.2.1. El gozo económico como enseñanza

⁸⁵⁰ *TI*, pág. 158.

⁸⁵¹ ¿Abraham?

⁸⁵² ¿Ulises?

Es preciso, ahora, reflexionar acerca de ese momento, ya comprendido y analizado anteriormente, en el que estamos dispuestos a realizar el viaje a la trascendencia. Dentro del gozo económico, tras el primer momento de la satisfacción de las necesidades, del estar contento, nos elevamos hacia el segundo momento, en el que estar atento tiene que ver con estar a la escucha de la enseñanza que proviene del rostro del “Otro”.

¿Qué consecuencias trae para nosotros que la enseñanza sea un momento de trascendencia, es decir, se encuentre dada en la situación de la relación de “Encuentro”?

En primer lugar, teniendo en cuenta que el “Otro” es el maestro, podemos decir que, la enseñanza, el conjunto de enseñanzas estructurado a lo largo del tiempo, el sistema educativo, debe estar en función del alumno y no el alumno en función del sistema educativo. Nos atrevemos a decir, siguiendo a Lévinas, que una función fundamental del sistema educativo es la de llegar a conocer las carencias del “Otro”, transmitidas como “enseñanza”. Por tanto, la educación no puede estructurarse desde arriba, es decir, desde el que, estando contento, ha llegado a “estar atento”, sino desde abajo, desde el débil, el desfavorecido, el que muestra sus carencias, el que no puede “estar contento” y no llegará nunca, por tanto, a “estar atento”, es decir, desde el “Otro”. Labor del maestro convencional, como ya se ha dicho, es la de hablar por el “Otro”, ser la expresión de su voz, de su necesidad, y transmitirla. Ser la voz del débil y el instrumento de su redención, tal sería la labor del maestro convencional.

Es, por tanto, una labor ética, porque implica, como dice Lévinas, introducir el infinito en las relaciones humanas, es decir, como dijimos anteriormente, tratar con el máximo respeto al “Otro”. Que el infinito se encuentre entre el “mismo” y el “Otro” implica que el “mismo”, el yo poderoso, el ya satisfecho, intente satisfacer las carencias del débil. Tales carencias son fundamentalmente de supervivencia. De nada vale que el “Otro”, en su acepción del débil, del necesitado, habite entre los elementos, bañado por ellos, porque no podrá disfrutarlos, al transformarlos en alimentos a través del trabajo. Y, puesto que el trabajo es una forma de actuar en el mundo mediante la cual tomamos posesión de los elementos como cosas, y siendo solamente posible que esto ocurra en el ámbito de la casa (“oikos”), en ese caso, la carencia fundamental del “Otro” sería económica. Y lo sería en dos sentidos, porque carece de casa desde la que ordenar el mundo y, consecuentemente, porque carece de trabajo a través del cual poder satisfacer necesidades básicas. Por tanto, en definitiva, la labor fundamental del sistema educativo sería la de transmitir al mundo las carencias económicas del “Otro”, expresar su

sufrimiento sin esperanza de gozo. De ese modo se convierte el “Otro” en maestro, en guía de la humanidad, porque proyecta sobre el mundo el nuevo sentido, el nuevo quehacer. Rompe la totalidad del ser, el flujo de su devenir, para abrir un nuevo camino.

Así pues, el maestro convencional no es más que la voz del débil, que sería el verdadero maestro. El primero sería la boca a través de la cual la humanidad debe escuchar la voz del segundo, es decir, de los débiles. Y ello determina que todo lo estructurado por el ser humano, pensamiento, ciencia, tecnología, economía, sociedad, política, justicia, esté en función de cambiar continuamente, no por los intereses de la totalidad, de lo ya existente, del orden establecido, como tradición o como sistema, sino con el fin de satisfacer las necesidades de los más desfavorecidos.

La nueva consecuencia, que se extrae de todo ello, sería que la labor de la sociedad en general y de la enseñanza, particularmente, consistiría, no en establecer meras estadísticas de pobres y ricos, de sabios o ignorantes, sino, siguiendo la doctrina según la cual el “mismo” ha de “estar contento”, harto de pan, para poder quitarse ese mismo pan de la boca y dárselo al necesitado, la de llamar la atención para que el orden económico se transforme de manera que pueda subsanar las carencias del “Otro”. Es decir, poner inmediatamente el remedio transformando el orden establecido en función de ese “Otro”, sin tener en cuenta estructura, tradición o sistema que haga olvidar, en la envoltura de la totalidad, la necesidad de cada ser humano.

Es decir, que el sentido no debe estar configurado por la lógica neutra, inhumana, del ser heideggeriano, sistema, totalidad en la que las posibilidades de cambio están cerradas, sino por las continuas llamadas de atención de un “Otro” que, situado a infinita distancia de nosotros, no puede ser silenciado, sino atendido, escuchado y satisfecho.

Solamente así seremos nosotros mismos, es decir, seremos bondad.

En segundo lugar, nos hacemos ahora otra pregunta ¿Habría, para Lévinas, enseñanza convencional posible si los alumnos convencionales, que serían los verdaderos maestros, no tienen la seguridad de que sus necesidades van a ser satisfechas? Si solamente del “estar contento” del mundo del gozo, podemos pasar al “estar atento” del mundo de la relación intersubjetiva en la que la ética nace, ¿podrán aquellos que ni siquiera están contentos, es decir, que están descontentos (porque saben que sus necesidades básicas no serán satisfechas), recibir una enseñanza convencional de manera adecuada? ¿No necesitarán realizar un esfuerzo demasiado grande,

desesperado, aquellos alumnos convencionales, que se encuentran en el ámbito de la carencia sin esperanza de ser resarcida, para alcanzar el ámbito del desinterés que pretende como objetivo toda "enseñanza"?

La labor de la "enseñanza", según vemos, en el orden del pensamiento de Lévinas, sería, primordialmente, la de reorganizar el sistema en función de la satisfacción de las necesidades del "Otro". Necesidades en dos sentidos, económicas y gnoseológicas.

En el sentido económico, debe hacer oír la voz del débil, debe ser la voz y el altavoz de sus necesidades básicas de supervivencia. En el sentido cognoscitivo, la "enseñanza" cumple la gran misión de elevar al nivel de la sabiduría a todos los seres humanos, de manera que puedan, entendiendo el mundo en el que viven, luchar por conseguir mejorarlo elevándose al plano del "estar contento" con el fin de alcanzar el de "estar atento" que les posibilitaría ponerse a la escucha del "Otro", expresando adecuadamente su palabra, obra ésta propia de la humanidad, de la fraternidad, de la bondad. Es decir, en síntesis, hacer aflorar la morada y el trabajo, tanto en el nivel personal como en el social.

Así pues, redimir al "Otro", denunciando su debilidad al mundo en el plano económico con el fin de que satisfaga sus necesidades básicas, ayudarle a disfrutar en el plano del "mismo", como ego gozoso, permitiéndole conseguir morada y trabajo, y consiguiendo que exprese adecuadamente, en círculo vital continuo, la voz del "Otro", es la labor de la "enseñanza".

De ese modo, "enseñanza" y economía quedan unidas para Lévinas. Escuchar al "Otro" significa ponerle en función de alcanzar el gozo de aprender, el gozo de trabajar, el gozo de vivir, el gozo de escuchar al "Otro" estando atento a su mirada.

Y no debemos olvidar que, guiados por el pensamiento de Lévinas, el fundamento de la "enseñanza" no se encuentra en los contenidos organizados por los intereses del sistema, sino en las necesidades mostradas por el "Otro" en las palabras que el "mismo" pronuncia por él, que es, precisamente, lo que nos lleva a ser nosotros mismos, es decir, humanidad, fraternidad, bondad⁸⁵³.

Podemos expresar ahora algunas consecuencias más, muy importantes, de lo dicho anteriormente.

⁸⁵³ El orden de los conceptos, desde el más fundamentado al menos, sería, en primer lugar, bondad, en segundo lugar fraternidad, y, en tercer lugar humanidad.

En principio, el mundo económico en el que habitamos existe porque el hombre vive en sociedad, dentro de la comunidad, como ha quedado claro, del yo-tú (“mismo”-“Otro”), es decir, en contacto continuo con otros, hecho al que Lévinas llama socialidad. Además, en el mundo económico, el ser humano no se comporta como un egoísta racional que tiene en cuenta solamente sus intereses y la satisfacción de sus necesidades, sino, como un ser bueno, que, a su pesar, sabe que satisfacer sus necesidades significa satisfacer las necesidades del “Otro”. El concepto de solidaridad de fraternidad, se deduce claramente de tal posición económica.

En segundo lugar, descubrimos que solamente es posible prestar atención a la llamada del “Otro” en el momento en que estamos contentos, es decir, en el momento en que tenemos satisfechas nuestras necesidades, es decir, como ya hemos dicho, el momento en que nuestra boca está llena de pan y nuestras manos están llenas. Ese momento es un instante de felicidad, de dicha, un momento de gozo en el que el mismo se contenta con lo que tiene, y, lo importante es decir aquí que tal momento de felicidad es anterior a la situación teórica de virtud en la que el “mismo” recibe el “rostro” del “Otro”. Por tanto, como ya hemos dicho anteriormente, para Lévinas existe la felicidad antes de la virtud, o, más bien, las manos deben estar llenas antes de poder dar algo a nuestros semejantes. Tal como él mismo dice, es preciso pasar por la moral de los manjares terrestres para llegar a la moral de la sustitución⁸⁵⁴. O, también, es preciso que sepamos cuál es el sabor del pan, su valor, para tener mérito dándoselo al “Otro”. O, mejor, es preciso conocer lo que es la felicidad para darnos cuenta de que no podemos vivirla sin los demás. O, también, es preciso que el “mismo” satisfaga sus carencias para llegar a saber cómo satisfacer las carencias del “Otro”. O, igualmente, es necesario que las palabras sepan expresar el mundo en mi boca con el fin de que puedan expresar a la perfección el mundo del “Otro”, de ahí, como decimos, la importancia de la educación. O, lo ideal, es preciso que me deje llevar por el impulso que me mueve a satisfacer las necesidades del “Otro” por encima del que me lleva a satisfacer solamente las mías. Volvemos otra vez al concepto de solidaridad, de fraternidad.

Todavía podemos ir algo más allá para entender lo que nos quiere decir Lévinas. Según él, la sensación que tiene el “mismo” frente al “rostro” del “Otro” se asemeja a la

⁸⁵⁴ *TO*, pág. 103: “el goce contiene ya un olvido de sí. La moral de los “manjares terrestres” es la primera moral. La primera abnegación. No la última, pero es necesario pasar por ella”.

del rehén que se sabe a sí mismo atado al “Otro” de modo que su vida depende de la voluntad de ese “Otro”. Pero explicar esto significaría ir más allá de lo que deseo decir, porque ello supondría tener que analizar el concepto de sustitución, cosa que, repito nuevamente, no es mi intención realizar en este trabajo. Eso implicaría traspasar el umbral del ámbito del gozo y no solo indicar el tránsito hacia ética, sino iniciar el análisis y la explicación de los principales conceptos éticos. Pero no haré tal cosa, porque, aquí, solamente quiero expresar el grado de responsabilidad que alcanza un hombre bueno a partir del plano del gozo, dejándose llevar por el impulso hacia el “Otro”, a su pesar.

Por tanto, podemos exponer una nueva consecuencia. No es para Lévinas el hombre un ser esencialmente malvado que va aprendiendo a ser bueno obedeciendo la voz de su racionalidad, de forma solipsista⁸⁵⁵, sino, más bien, un ser bueno que, evitando la voz de su racionalidad, más allá de la tematización y del pensamiento, alcanza la bondad suprema afrontando la llamada del “Otro”, es decir, en relación con los demás, en la “vida cotidiana”, a través de la enseñanza del maestro.

3.2.2. El gozo económico en el plano de la política

A partir de aquí, una vez que tenemos ante los ojos el núcleo económico del gozo, es necesario, para seguir en ese ámbito, con el fin de elevarnos a nuevos planos dentro de nuestro trabajo, matizar más el concepto de economía proyectándolo sobre el ámbito de la política. No nos basta con conocer solamente la relación económica que tiene lugar en la casa, en la morada, necesitamos llegar a saber cómo repercute tal relación en el plano más abierto del estado, porque hemos de tener en cuenta que, para Lévinas, al

⁸⁵⁵ Como en Kant. Puesto que, para el alemán, como pensador racionalista, el ser humano solo puede tener seguridad clara de la existencia del yo. En el sentido teórico, solamente a partir de los instrumentos trascendentales del yo, intuiciones de espacio y tiempo, imaginación y categorías, somos capaces, según Kant, de entender la realidad externa, puesto que, mediante ellos, la acabamos forjando. En el sentido práctico, es el imperativo categórico, mandato que procede de la propia estructura de la racionalidad pura humana, el instrumento que utiliza el hombre para llegar a saber si lo que hace es bueno o malo. La comparación de lo que hace el hombre con lo que debe hacer, según el imperativo categórico, y la satisfacción por la adecuación, cada vez más continuada, a la razón, va provocando que el ser humano vaya siendo cada vez mejor en el sentido ético. Es decir, que el hombre, por sí mismo, encerrado en su mónada racional, es decir, de manera solipsista, a través de sucesivas experiencias, es capaz de conocer lo que está bien y lo que está mal.

contrario que para Hegel, la política debe estar al servicio de la ética⁸⁵⁶, por tanto, las leyes del Estado, dependen de las leyes de la casa. Ello también determina que no es el Estado el punto final, el objetivo, hacia el que se proyecta toda relación humana, que comienza, como hemos dicho, en el espacio de lo femenino, de lo tierno, en el que, tras “el instante del erotismo y el infinito de la paternidad”⁸⁵⁷, se manifiesta el ámbito social de la familia. Por el contrario, más bien, es precisamente el ámbito de lo tierno lo que se encuentra en la base del estado, es decir, el punto final, el objetivo⁸⁵⁸, que debe perseguir el estado. Ahora, como hemos dicho, necesitamos conocer cuál es la estructura de poder (en realidad, servicio político) que se acoplaría mejor a la teoría de Lévinas.

Pues bien, según lo que acabo de decir, considero que Lévinas se encuentra situado políticamente, más cerca del socialismo o la social democracia que del liberalismo puro económico o del neoliberalismo, aunque, él, en ciertos momentos, se sitúe en el liberalismo, pero sería un liberalismo ideológico, que le diferenciaría de los totalitarismos. De ese modo se puede entender lo que dice en su obra *Los imprevistos de la historia*, cuando se le pregunta “¿Debemos concluir que la desaparición de los estados socialistas y el regreso de los países del Este a la economía de mercado pueden llegar a ser factores de humanización y de paz?” contesta:

“... Pero, a pesar del horror de este régimen (el estalinismo), subsistía una esperanza. Era posible decir que todos estos crímenes quizá no habían sido cometidos en vano e imaginar que después de un periodo oscuro y de difícil tránsito vendrían tiempos mejores. Y ello porque, si bien el estado soviético se había convertido en el más terrible de todos, seguía siendo el portador de una promesa de renacimiento, de una esperanza de liberación.

⁸⁵⁶ *TI*, pág. 304: “La metafísica o relación con el Otro se cumple como servicio y como hospitalidad. En la medida en que el “rostro” del Otro nos relaciona con el tercero, la relación metafísica del Yo con el Otro se desliza hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a las instituciones, a las leyes que son la fuente de la universalidad. Pero la política librada a sí misma incuba una tiranía. Deforma el yo y el Otro que la han suscitado, porque los juzga según las reglas universales y, por ello mismo, por contumacia”.

⁸⁵⁷ *Op. cit.*, pág. 310. Sería conveniente leer hasta el final del libro.

⁸⁵⁸ ¿Qué se aleja cada vez más, tal como el “Otro” lo hace del “mismo”?

La desaparición de este horizonte me parece un acontecimiento profundamente turbador.... Desde la revolución de 1917, se tenía el sentimiento de que algo seguiría anunciándose, preparándose a despecho de los obstáculos y los errores”⁸⁵⁹.

Posteriormente, cuando se le pregunta acerca de si la desaparición de tal mundo podrá aportarnos otro horizonte, contesta:

“Por el momento no veo cuál, a menos que lleguemos a concebir la sociedad liberal que conocemos como una forma de cumplimiento de todas las promesas. Podríamos convencernos de que, efectivamente, en las democracias occidentales el mañana está garantizado, la paz reina y la verdadera miseria es prácticamente inexistente. Uno ve desarrollarse por doquier una vida hecha de confort, seguridad, vacaciones, cultura, música, arte. Hay ahí un ideal de humanidad que sería un error despreciar. Cuando se han conocido otros regímenes y otros modos de vida, es posible considerar incluso que se encierra ahí una cierta forma de perfección humana. Sería posible imaginar entonces que la pervivencia y el desarrollo de esta sociedad liberal se convierte en el principio de acciones históricas. Es una posibilidad. Pero no se trata del mismo género de esperanza al que antes nos hemos referido”⁸⁶⁰.

Así pues, no está a la misma altura, para Lévinas, el ideal de un cierto bienestar que produce el liberalismo con la esperanza que el socialismo representa. Es preciso considerar que, para el socialismo real, el “Otro”, realmente es el sujeto de la historia, de manera que ésta tiene su término en la colectivización de los bienes de producción con el fin de que los beneficios de la economía sean iguales para todos. Sin embargo, en el liberalismo puro económico o el neoliberalismo, es el “mismo” el sujeto de la historia, dado que un sujeto egoísta, que vela únicamente por sus intereses, es decir, un sujeto interesado, acaba poniendo en marcha el mecanismo de la “mano invisible”⁸⁶¹, que es la causante de la distribución de la riqueza.

La diferencia entre ambas visiones, descubierta desde la perspectiva del pensamiento de Lévinas, estriba en que el sujeto socialista es verdaderamente bueno,

⁸⁵⁹ *IH*, Pág. 201.

⁸⁶⁰ *IH*, pág. 202.

⁸⁶¹ Concepto creado por Adam Smith, quien creía que, en una economía competitiva. Para Marx, Dios se comportaba, en el pensamiento capitalista, como una mano invisible que acababa repartiendo beneficios. Según él, era uno de los conceptos fundamentales del capitalismo salvaje.

porque acaba poniendo los intereses de todos por encima de los suyos propios y, además se compromete en ello, como, para Lévinas, Sartre, existencialista, pero también socialista, lo hacía. Mientras que el sujeto liberal (en su sentido económico) es claramente egoísta y no necesita pensar en el “Otro”, no necesita ser bueno en sentido de solidario, para que ese “Otro” acabe también obteniendo algún beneficio del sistema económico creado. Es decir, que, en el primer caso, el hombre necesita luchar por conseguir plenificar su bondad a través de la satisfacción de las necesidades del “Otro”, mientras que, en el segundo, no es preciso realizar un esfuerzo especial por el “Otro”, sino, simplemente, dejarse llevar por los intereses meramente egoístas, de manera que, mecánicamente, el sistema distribuirá, se supone, por sí mismo, la riqueza entre todos los seres humanos.

En el primer caso, existirá un sujeto de la historia, en el segundo, no hará falta. El segundo sujeto es un sujeto claramente postmoderno⁸⁶².

Sin embargo, dado que Lévinas es partidario del primer caso, no podemos introducirle, al menos en relación al sujeto, en el postmodernismo. Porque Lévinas, aunque considera que no existan grandes relatos en el sentido de grandes consecuciones históricas que, de alguna manera, se encuentran dadas en el verdadero ser de las cosas⁸⁶³, sin embargo no deja de considerar que existe un sentido claro para nuestra existencia, cuya consecución debería ser el fundamento de nuestra actividad en el mundo, la satisfacción de las necesidades del “Otro”, es decir, estar, no al cuidado del ser, como el *Dasein* de Heidegger, sino, más bien, al cuidado del “Otro”, es decir, el huérfano, la viuda, el extranjero, el paria, la mujer....

Entonces, ¿qué es lo que a Lévinas le agrada del liberalismo, tal como parece que expresa en el último texto transcrito? Él lo dice: la vertiente humana. “Un cierto ideal de humanidad”, es decir, desde la perspectiva de Lévinas, la posibilidad de amalgamar liberalismo y humanismo, es decir, el liberalismo social que acaba produciendo el estado del bienestar, en el que el Estado es una estructura superior a la de la casa, pero con la misma configuración y sentido final que ella, el de llegar a satisfacer las necesidades del “Otro”, es decir, el de acogida del desfavorecido, del necesitado, en

⁸⁶² Ernesto Castro, *Contra la postmodernidad*, Editorial Alpha Mini, pág. 101: ¿Es el posmodernismo algo más que una cortina de humo al servicio de formas de vida recortadas a la medida del escaparate modernista?

⁸⁶³ El devenir de la idea, por ejemplo, para Hegel. La igualdad de los seres humanos, para Marx. El camino infinito hacia la perfección, en el sometimiento a la racionalidad, de Kant.

todos los ámbitos en los que lo es: educación, sanidad, trabajo, vivienda... Creo que es a ese sistema al que se refiere Lévinas, porque no puede ser el sistema adecuado el liberalismo puro, económico, en el que existe un sujeto individual, concreto, que se haga cargo del “Otro”, sino, más bien, como acabamos de decir, se deja la resolución de los problemas en manos de algo que no es sujeto, sin voluntad propia, algo, más bien maquinal, la mencionada “mano invisible” y, ¿a través de ella la voluntad bienhechora de un dios que no se relaciona directamente con sus criaturas? o ¿de un dios que ha programado el devenir humano desde el principio de los tiempos de modo que unos, los elegidos para la gloria terrena, la felicidad, y la salvación, reciban más, y otros, elegidos para la condenación y el sufrimiento en la tierra, reciban menos o no reciban nada...?⁸⁶⁴

Así pues, seguramente, como hemos dicho, el liberalismo que le agrada a Lévinas, aquel en el que se capta algo de humanismo, es el liberalismo teñido de social, es decir, un liberalismo en el que cada hombre, como sujeto de la historia, como elegido desde el principio de los tiempos para amar a su hermano, lucha, a través del trabajo, convirtiendo progresivamente su casa, su morada, en Estado, elevándose desde el “estar contento” hasta el “estar atento” en el sentido social, que significa crear un Estado que cuide, atentamente, de la felicidad y el goce de todos los ciudadanos, con el fin primordial de crear un mundo justo⁸⁶⁵ en el que sea posible que cada ser humano sea capaz de desarrollar sus capacidades, satisfacer sus necesidades y amar, tal como a su ipseidad le corresponde. Hasta el punto de que ese es, para Lévinas, el verdadero sentido de su existencia. Precisamente, dice Lévinas que “pensar en el hambre de los hombres es la primera función del político”⁸⁶⁶.

Ello sería posible consiguiendo que el estado tenga, respecto a cada ciudadano, la misma actitud que el “mismo” tiene ante el “Otro” en la relación de “Encuentro”.

⁸⁶⁴ Lo que se dice ahí es un hecho para algunos sectores del cristianismo protestante de Lutero y Calvino, que, como Adam Smith, podrían aceptar, dentro de su ideología, la función de la “mano invisible”. Pero Lévinas no podría aceptar tal concepto, porque, como hemos dicho anteriormente, él se considera un judío católico, es decir, de cultura católica que combate, constantemente, la idea del destino en el propio Heidegger.

⁸⁶⁵ Llega a decir Lévinas en *EN*, en el ensayo *Filosofía, justicia y amor*, pág. 133, que “la justicia nace del amor, lo que no quiere decir que el rigor de la justicia no pueda volverse contra el amor entendido a partir de la responsabilidad. La política abandonada a sí misma, tiene su propio determinismo. El amor debe siempre vigilar a la justicia”, lo cual significa una advertencia para aquellos que consideran que la política tiene como finalidad la conservación del poder y no la plenificación del amor debido a “Otro”.

⁸⁶⁶ En *MAV*, pág. 44: “Pensar en el hambre de los hombres es la primera función del político. Es notable que el poder político sea pensado a partir del hambre de los hombres”.

Del mismo modo como el “mismo”, ante la presencia del maestro, se encuentra ante un “noema” que no puede introducir en su “noesis”, porque su entidad se haya más allá del ser, es decir es anárquica, lo que quiere decir que no existe prejuicio alguno en el que el “mismo” pueda contener al “Otro”, sin deformarle; así, de ese mismo modo, el Estado debe considerar al ciudadano como pura anarquía imposible de determinar mediante leyes fijas y exactas, sino que, toda ley, debe poder ser modificada en función de las necesidades de ese “Otro”, tan importante o más que el propio Estado. Y ello a pesar de que el Estado debe tener en cuenta la presencia del tercero al realizar justicia, puesto que puede ser que lo que sea justo para uno no lo sea para otro. Sin embargo, la satisfacción de las necesidades básicas es la obra esencial, fundamento de toda justicia, que el Estado debe afrontar a través de los políticos, por eso pone como ejemplos de “Otro” a la viuda, al huérfano y al extranjero, así como, deduciendo de ello, al paria, al desempleado o a la mujer, porque, si luchamos por satisfacer las necesidades de este conjunto de personas, no nos equivocaremos, no seremos injustos en absoluto. Es decir, que lo que quiere Lévinas es que el Estado pueda llegar a estar, de manera normalizada, en actitud de atención respecto a los individuos, teniendo en cuenta, no solo la justicia sino también el amor, motor de la satisfacción de necesidades del “Otro”, porque, precisamente, lo que determina la atención tanto en el “mismo” como en el Estado, es la imposibilidad de abarcar, tematizar, la presencia del “Otro” (ciudadano), debido a su naturaleza anárquica⁸⁶⁷. Es fácil arribar a la conclusión de que el Estado, para llegar a estar atento, debe estar, también, como el “mismo”, previamente contento, es decir, satisfecho, con las manos llenas. Solo así podrá dar el pan al “Otro” y llegará a ser su voz, tal como la bondad del hombre exige.

Concluyendo, en principio, debemos recordar nuevamente que no es posible ningún tipo de gozo, por tanto tampoco el estético o el erótico, si antes no se está en condiciones de poseer gozo económico, es decir, si no podemos satisfacer nuestras necesidades básicas de supervivencia. Así pues, solamente será posible alcanzar la

⁸⁶⁷ DOMS, págs. 167-168: “En una *responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo*; en la responsabilidad para con el otro, en una situación ética, es donde se dibuja la estructura meta-ontológica y metalógica de esta anarquía, deshaciendo el logos en el que se inscribe la apología mediante la cual la conciencia siempre se retoma y ordena. Pasión absoluta, en tanto que es sobrecogedora sin ningún tipo de *a priori*. Por tanto, conciencia atenta antes que hacerse ninguna imagen de aquello que se le acerca, atenta a su pesar”.

trascendencia en el ámbito de una comunidad que no totalice o aliene al ser humano, convirtiéndole en una cosa, en una máquina o en un animal.

Por tanto es preciso que el “mismo”, fuera de toda totalidad, tenga las necesidades satisfechas, esté contento, de manera que el Deseo del “Otro”, que solo se muestra tras la presencia del maestro, es decir, del desfavorecido, del necesitado, nos lleve a estar atentos. Por otro lado, hemos descubierto la extrema relación existente entre enseñanza y economía, al entender que es la comprensión de las precariedades del “Otro”, a través de una atenta escucha de lo que nos quiere decir, su enseñanza, la que pone en acto todas las capacidades del mismo con el fin de cambiar las leyes de la casa, para que ese “Otro” pueda tener morada y trabajo, es decir conciencia y felicidad, gozo, de manera que el mundo en el que habito, también pueda ser su mundo.

Además, a partir de la economía, nos hemos elevado al plano de la política, al descubrir que entre el Estado y los individuos se debería dar la misma conexión entre estar contento y estar atento que se da en el ámbito de la relación ética. Para Lévinas, el sistema político a través del cual podemos conseguir tal objetivo sería, ante la imposibilidad de alcanzar un socialismo, el liberalismo social o la social democracia, dado que en ellas se manifiesta un sujeto responsable; no así la del liberalismo puro, dado que deja en manos del mecanicismo del mercado la posibilidad de luchar por los desfavorecidos.

CONCLUSIONES

1. Conclusiones generales

En principio, debo decir que creo haber cumplido con los objetivos planteados al principio del trabajo.

Lo que pretendía era realizar un análisis acerca del gozo en Lévinas, determinado por la pretensión de demostrar la existencia de la relación “estar contento-estar atento” en su obra. Además, me planteaba realizarlo siguiendo, para ello, el método hermenéutico.

Pues bien, en primer lugar, ciertamente, he analizado el concepto de gozo en Lévinas a partir de distintos libros, pero, fundamentalmente, de *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Y lo he hecho demostrando también la relación existente entre “estar contento” y “estar atento” en su pensamiento.

En segundo lugar, he realizado todo ello siguiendo el método hermenéutico de dos modos. Por un lado, analizando los textos del francés con el fin de comprenderlos e interpretarlos, persiguiendo el objetivo de demostrar mi tesis, y, una vez demostrada, aplicando los resultados a partir de tres ejemplos relevantes dentro del pensamiento de Lévinas. Por otro lado, tal como advertí, con el fin de comprender adecuadamente dichos textos, confrontando el pensamiento de Lévinas con otros autores.

Por último, he aplicado lo demostrado en tres planos, que he puesto como ejemplo de la elevación a la trascendencia, o vías a través de las cuales el mismo se acaba encontrando con el “Otro”, generando una relación ética que, para Lévinas, se manifiesta como metafísica. Esos caminos son el gozo erótico, el gozo estético y el gozo económico. En los tres ha quedado clara la relación entre estar contento y estar atento.

Explicaré ahora, brevemente y en términos generales, a partir de una síntesis del pensamiento de Lévinas, la importancia que hemos visto que da al concepto de gozo y, a partir de ahí a la relación “estar contento-estar atento”, plasmando, al mismo tiempo, las distintas consecuencias que ello trae consigo, las cuales, por otra parte, ya han quedado expresas en las conclusiones particulares de los distintos puntos de este trabajo.

Según Lévinas, la filosofía europea había puesto, como objetivo final de todo pensamiento y de toda obra, la totalidad, siendo el máximo simbolismo de ella el Estado, tal como, en el pensamiento de Hegel, máximo representante del idealismo alemán, quedaba configurado.

Dicha filosofía partía del gran error, señalado por Heidegger, de confundir ser y ente, concediendo al ser una nominalidad que no era suya y transformándolo, a ojos de Platón, en idea. Idea abstracta y universal, solo asequible al entendimiento, y con mayor realidad que todo aquello que pertenecía al mundo empírico solo captable, por tanto, por los sentidos.

La consecuencia era que la totalidad, abstracta y universal, se encontraba por encima del individuo concreto. Los intereses del estado, como hemos dicho, por encima de los seres humanos.

También hemos visto cómo Heidegger, que, en principio, consideraba que la verdad se encontraba en la interrelación humana en el “mundo de vida”, posteriormente, acaba juzgando dicho mundo, propio de la “vida cotidiana”, como el ámbito, generado por su actitud inauténtica, en el que se encuentra el ser humano cuando huye de su verdadera responsabilidad que es estar, en la comprensión del ser, al cuidado del ser, que determina realmente su actitud auténtica. Así pues, en consecuencia, para Heidegger, no es la interrelación entre seres humanos el verdadero espacio en el que se alcanza la verdad, sino, más bien el espacio en el que el *Dasein* se extravía, erra sin sentido y yerra. Tal hecho lleva al alemán a considerar que el verdadero ámbito en el que hombre alcanza la verdad es el del pensamiento, único lugar en el que la “*aletheia*”, el desvelamiento, es posible, ya sea de manera solipsista, como parece en el primer Heidegger, ya sea, como en el segundo, reflexionando a través de poetas cuyo lenguaje es ontológico, es decir, han captado el núcleo del ser, porque han sido capaces de penetrar en su esencia sin desfallecer, tal como dice, por ejemplo, de Hölderlin.

Pero, ello, hace aparecer ante nosotros una nueva totalidad, la del ser, que, en su plenitud, se ofrece al *Dasein*, cuya máxima virtud, transformada en identidad, consiste en estar a la escucha y expresar en palabras su venida.

Esta es, realmente, la perspectiva que tiene Lévinas del gran filósofo alemán: sacó a occidente de una totalidad, la de la idea absoluta, transformada en cosa total, sistémica, estatal, y lo introdujo en otra, existencia pura, que, generada en el vórtice de la

confluencia entre, dioses, cielo y tierra, se presenta ante el *Dasein* como algo que, indefectiblemente, este, debe asumir porque forma parte de su esencia hacerlo.

Ante ello, Lévinas dirá que existe un movimiento existencial anterior al del devenir del ser: El camino infinito hacia el “rostro” del “Otro”, cuya presencia indudable ante nosotros representa un nuevo criterio de certeza. Nos dice que el yo, solipsista⁸⁶⁸, que parte de Descartes, por sí mismo, solamente puede dudar, es decir, negar la validez de lo que ve, y solamente en un acto de negación de la negación descubre, a través de la intuición del “ego cogito ergo sum”, el criterio de certeza como intuición clara y distinta. Sin embargo, Lévinas rechaza ese punto de vista, porque el único que puede decir sí (en lugar de la negación o la duda que es propia del “mismo”) es el “Otro”, porque ante el “Otro” no hay duda, porque el “Otro” no es una cosa a descifrar, sino algo que, indescifrable, indudablemente indescifrable se pone ante mí y me provoca. El “Otro” es algo positivo en mi existencia, ante lo cual no puedo dudar, ni tampoco puedo intuirlo de manera clara y distinta.

Por tanto, no será el ser el que inicia el movimiento de todo lo que existe, sino el “Otro”, que pone en acto nuestras capacidades y despierta en nosotros un Deseo infinito, insaciable, que acaba siendo el motor de la existencia, tanto del “mismo”, como del propio ser en el sentido heideggeriano.

Y el acontecimiento en el que el “mismo” contacta con el “rostro” del “Otro” tiene lugar, precisamente, en la “vida cotidiana”, que, como hemos visto, a lo largo de este trabajo, es, en realidad, el ámbito del gozo.

Ello lleva a Lévinas a dar una importancia, como jamás la tuvo en la filosofía europea, tanto al habitar en interrelación con nuestros semejantes como al sentimiento de gozo, de felicidad. Hasta el punto de que, tal como he querido demostrar, acaba considerando que es preciso ser feliz, “estar contento”, para “estar atento”, a fin de expresar el “decir” que proviene del “Otro”.

Pues bien, con el objetivo de demostrar dicha tesis, “es necesario habitar en el gozo para alcanzar la relación ética, es decir, es preciso “estar contento” para llegar a “estar

⁸⁶⁸ *EI*, pág. 57, nota 31 al pie: “El solipsismo no es ni una aberración ni un sofisma: es la estructura misma de la razón. De ningún modo, en razón del carácter “subjetivo” de las sensaciones que combina, sino en razón de la universalidad del conocimiento, es decir, de lo ilimitado de la luz y de la imposibilidad para cualquier cosa de estar fuera. Por ello, la razón jamás encuentra otra razón a la que hablar (...) La objetividad del saber racional nada elimina al carácter solitario de la razón (...) La objetividad de la luz es la subjetividad misma. Todo objeto puede ser dicho en términos de conciencia, es decir, ser puesto a la luz”

atento”, he intentado hacer ver el modo como tal hecho se realiza, he procurado expresar con claridad el camino del hombre, según Lévinas, desde su separación de la totalidad, es decir, desde que, como existente, “hipóstasis” o, posteriormente, gozo, se separa de la pura existencia, hasta que, por diversas vías, alcanza la trascendencia, es decir, afronta el “rostro” del “Otro” y expresa su mundo.

Del “estar contento” al “estar atento”, ese es el camino que he querido seguir con Lévinas, el sendero que lleva desde el paraíso, del hombre gozoso, hasta la responsabilidad dolorosa del hombre comprometido (asignado). Es la senda que muestra la ruta de la solución del misterio de la imposibilidad de satisfacer el Deseo, a una voluntad que siempre quiso resolverlo. Es la senda que conduce del “mismo” hacia el “Otro”. Es el camino llamado eros, amor, el camino que, partiendo del gozo económico, a través de la belleza, muestra los linderos del bien y del mal. El camino infinito (fundamento de toda anarquía, vacuna contra la lógica totalitaria del ser) hacia la bondad en la que, por fin, se subsumirá todo conocimiento.

El “mismo” se encuentra en ese paraíso, bañado por los elementos, en medio de su egoísmo, que no debe entenderse de forma negativa como ser que lucha sólo por su interés, sino que ha de ser entendido como esplendor del ego, como ego gozoso, contento, esperando recuperar, sin quererlo, sin saberlo, presintiéndolo, sintiéndolo, deseándolo, el “Encuentro” con algo tan distinto, tan diferente, tan imposible de poseer, tan alejado de su poder, que puso en movimiento, como maestro, más allá del ser, su pensamiento, su libertad, toda su existencia. Pretendiendo resolver el enigma de su insatisfacción, perderá el paraíso, envejecerá, morirá y resucitará⁸⁶⁹, se elevará, por el camino de la belleza, permanecerá atento a la llamada del misterioso “rostro” que da sentido a su vida, y acabará aceptando al nuevo ser que nace en su conciencia como “Sí mismo”, su subjetividad, su humanidad, su fraternidad.

Ello trae consigo dos consecuencias importantes.

Por un lado, como no dejamos de repetir, no es el ser, en su venir y devenir tecnológico, el que determina el camino del hombre, sin que este pueda hacer nada ante tal realidad, sino que, más bien, son las necesidades del “Otro” las que generan en el

⁸⁶⁹ *TI*, pág. 291: “La resurrección constituye el acontecimiento principal del tiempo. No hay pues continuidad en el ser. El tiempo es discontinuo. Un instante no sale de otro sin interrupción, por un éxtasis. El instante, en su continuación, encuentra una muerte y resucita. Muerte y resurrección constituyen el tiempo.”

mismo la pretensión de utilizar el instrumento de la tecnología con el fin de plenificarlas. Por otro lado, en ese plano, la Filosofía sería el “decir” reificado en “dicho” que tiene como misión, en primer lugar, cambiar el sistema, romper el tiempo cosificado del ser, la historia, y, en segundo lugar, generar un nuevo relato, sustituto del anterior, en el que la idea de infinito, la humanidad, pueda seguir expresándose en el mundo en el que habita el hombre, con el fin de que el “Otro” siempre pueda llegar a ser feliz y pueda desarrollar su capacidad ética. Porque, como dice Lévinas, el *decir* filosófico es “un decir que está en la necesidad de desdecirse siempre. Incluso ha hecho de ese desdecirse un modo propio del filosofar”⁸⁷⁰

Así pues, Lévinas, abriendo un espacio de gozo en medio del ser, necesario para que el hombre alcance el grado de atención adecuado, se eleva hacia el plano de la nueva metafísica, la relación de Encuentro, la Ética. Hemos visto que ese, en último término, es el camino que lleva del gozo de la satisfacción de las necesidades propias, al dolor por descubrir las necesidades insatisfechas del “Otro”, el sendero del gozo a la herida, es decir, que ese camino nos muestra el esquema del gozo económico.

Para explicar todo esto, como acabamos de ver, he intentado descifrar el significado del ser para Lévinas, en clara confrontación con Heidegger, puesto que conocemos que la obra del francés es una crítica constante a la obra del alemán. He procurado mostrar cómo Lévinas entiende la acción mundana, cotidiana, del hombre bañado por los elementos, dejando claro, como acabamos de decir, que el principio del movimiento es el “Otro”, es decir, aquello (aquel) que pone en marcha su vida, sus parámetros espacio-temporales, y provoca el nacimiento, primero de su conciencia, después de su subjetividad. También he querido hacer relevantes los ámbitos en los que tal hecho sucede, que son aquellos en los que se da la relación con el “Otro”, es decir, los de la justicia, la socialidad y, fundamentalmente, el gozo, a partir del cual es posible la relación ética.

En términos de socialidad, he expresado distintas teorías generales acerca de ella, confrontándolas con la de Lévinas. Hemos llegado a la conclusión de que, mientras que en la filosofía moderna, cuya cúspide es el idealismo, el individuo se socializa obedeciendo las leyes del estado totalitario que subsume, como plenitud de la idea, las perspectivas de cada individuo; y mientras que, en la filosofía contemporánea de

⁸⁷⁰ *EI*, pág. 100.

Heidegger, la socialidad consiste en asumir el cuidado del ser por parte de cada individuo; sin embargo, en Lévinas consistirá en elevarse al plano ético, en el que, responsabilizado por las necesidades del “Otro”, respetando su diferencia, el “mismo”, ya “Sí mismo”, es capaz de transformar el estado o sistema en función de que la perspectiva de ese “Otro” sea posible.

He intentado igualmente demostrar que Lévinas pone el estado de ánimo del gozo, por encima de la angustia, emoción de imbricación ontológica que toda la filosofía occidental de los últimos siglos, sobre todo la existencialista, consideró como sentimiento esencial que definía el ser del hombre, su existencia.

Por tanto, he procurado hacer ver que, en distintos ámbitos de la vida del hombre, como, por ejemplo, economía, educación, lenguaje, eros, estética, se muestra el hecho de que, para Lévinas, se manifiesta claramente el contenido de la tesis que se defiende, es decir, que, tal como vengo repitiendo, es preciso “estar contento” para “estar atento”, es decir, es preciso atravesar el gozo, de un determinado modo, para llegar al ámbito de la responsabilidad, es decir, para elevarse a la trascendencia. Siendo tal viaje a la trascendencia el significado verdadero de la ética.

Ha sido fundamental, dentro del trabajo que se ha realizado, llegar a conocer los requisitos que se precisan para que esa relación se dé. La clave se encuentra en la posibilidad que tiene el “mismo” de advertir la presencia del maestro. Ese acontecimiento solo es posible cuando el “mismo” se encuentra contento, es decir, satisfecho en todas sus necesidades, pero, fundamentalmente, en la económica, porque si esta necesidad no está plenificada es imposible el viaje a la trascendencia en la relación de “Encuentro”. La razón de esto es que solamente advertimos que nuestro prójimo es un maestro cuando, teniendo nosotros el pan en la boca, conocemos sus carencias, su rostro nos hiere, nos ponemos en disposición de escuchar sus palabras, aceptamos su enseñanza. Así pues, como no nos cansamos de repetir, Para Lévinas, el “mismo” ha de tener satisfechas sus necesidades básicas de supervivencia, debe habitar en el gozo, debe estar contento, para llegar a estar atento a la visión del rostro del “Otro”, es decir para verlo como maestro, para alcanzar la relación de “Encuentro”, propia de un ámbito superior, el de la ética. La consecuencia más importante de ello es que el Estado, generado a imagen y semejanza de la relación de Encuentro, debe velar porque el “mismo” tenga satisfechas sus necesidades de manera que no pueda ser absorbido por cualquier totalidad que le obligue a vivir solamente para sobrevivir,

eliminando así su función ética, es decir, estar a la escucha del otro. Y, por último, también el Estado debe estar atento a los movimientos sociales que se esfuerzan por conseguir que ese “Otro” pueda alcanzar su situación de gozo, al plenificar sus necesidades insatisfechas, modificando, para él, si es necesario, su propia estructura, el sistema de leyes e instituciones.

En resumen, como acabamos de ver, el ámbito del gozo solo es posible por la separación mencionada del “mismo” y el “Otro”. Tal hecho implica, en principio, una interrelación gozosa con la exterioridad, cuyo prototipo esencial es el del maestro (el “Otro”) con el alumno (el “mismo”). En la interrelación con lo femenino, también puede convertirse en una relación erótica, pero, que, además, también puede ser estética. Consecuencia de la relación erótica es la de filialidad, en la que nuestro hijo, como maestro, nos conduce, continuamente, a la relación de “Encuentro”. Por otro lado, teniendo en cuenta el mundo de supervivencia en el que nos encontramos y dado que la relación con los elementos precisa del trabajo para convertirlos en alimentos y útiles, la interrelación ha de ser económica fundamentalmente. Ello debe mostrarse en la figura del Estado, estructura que ha de tener, como función, posibilitar y mantener la actitud ética de los ciudadanos y eliminar las totalidades que lo impiden.

En todos los casos, en los que el “mismo” se eleva a la trascendencia, acaba naciendo una interioridad, es decir, una conciencia atenta, una morada, una casa, una subjetividad, ética, fundada en la intersubjetividad, que es el máximo exponente del desarrollo del ser humano, porque, en último término, tal subjetividad es bondad.

Y es precisamente la bondad el atributo que juzga Lévinas pertenece al ser humano esencialmente. Si el hombre pudiera mantener su estado de bondad, es decir, su estado de responsabilidad respecto al “Otro”, la vida sería paradisíaca y el hombre habitaría en el gozo de una relación de “Encuentro” siempre sostenida. Pero, seguramente a causa de que alrededor del ser humano se desarrollan todo tipo de intereses, fundados en la pretensión de mantener el poder, continuamente se acaban forjando totalidades que configuran sistemas injustos que impiden la relación de “Encuentro” y en los que muchos seres humanos son abandonados. El “mismo” es incapaz de asumir su responsabilidad y, no pudiendo alcanzar su subjetividad, su Sí mismo, se sumerge en el “hay” neutro en el que la lógica del ser domina. El gozo acaba desapareciendo para ellos y el paraíso se desvanece.

Lo que nos quiere decir Lévinas es que el paraíso está a nuestro alcance, en realidad ya habitamos en él. No es preciso construir el paraíso, sino no destruirlo, defenderlo, protegerlo. Debemos impedir que la totalidad, en general, absorba al sujeto humano impidiendo la relación de amor con sus semejantes. Para ello hemos de proteger el espacio de gozo creado en el ámbito de la vida cotidiana.

2. El sentido. El gozo económico como fundamento de la bondad, el amor y la belleza

Al penetrar en el sentido último, profundo, de la idea de gozo, su dimensión económica, hemos descubierto que, para Lévinas, el ser humano tiene una misión fundamental, satisfacer las necesidades básicas de supervivencia del “Otro” (eso significa amar al “Otro”), cuyo núcleo, como decimos, es económico. Pero el “mismo” no intenta instrumentalizar al “Otro” para hacer fortuna con él, no intenta utilizarlo como medio para sus fines, ni siquiera como medio y fin al mismo tiempo, al repartir con él la riqueza o los medios para alcanzar la belleza, o para conseguir el amor, o el desarrollo de capacidades. Lo que pretende el “mismo” es estar al cuidado del “Otro”, es decir, procurar que se eleve al plano de gozo, con la pretensión de que su vida sea tenida en cuenta en el ámbito de la vida cotidiana y pueda alcanzar su máximo desarrollo en la relación de “Encuentro”. No existe verdadero gozo erótico ni estético ni de enseñanza, si las necesidades básicas de supervivencia no están satisfechas. En ello se expresa, antes que en cualquier otra labor, el cuidado del “Otro”. Pero, además, el “mismo” nunca podrá satisfacer esas necesidades fundamentales, si no es porque tiene las manos llenas, es decir, porque habita ya en el gozo, porque es feliz, porque está contento.

Como consecuencia, la historia de la vida del hombre, según Lévinas, no está solamente configurada, tal como dicen las teorías enclavadas en el postmodernismo, por múltiples relatos inconexos, historias de sentidos temporales, dependientes de situaciones meramente circunstanciales, a veces culturales, imposibles de ser entendidos para todos los seres humanos, aunque puedan, en cierta medida, transparentarse por el sentimiento de empatía, que configuran un collage total, absurdo y sin sentido, sino que Lévinas juzga que, entre ellos, existe una conexión (aunque no un sistema), el Deseo infinito del “Otro”, el camino nunca acabado que nos lleva a medir la existencia a partir

de las necesidades del “Otro”, de sus carencias, es decir, el camino infinito hacia el “rostro” del “Otro” que nos mueve a considerar como nuestros objetivos los suyos, como nuestra vida, la suya, como nuestro yo, el suyo. Es decir a considerar al “Otro” como maestro. No es un camino, por tanto, abstracto, universal, que tuviera como sujeto el concepto abstracto de humanidad sin considerar casos concretos o subsumiendo tales casos en el sentido total de la globalidad, es decir, un sentido inscrito ya en el ser, un totalitarismo o una totalidad. Más bien, el sentido es forjado por cada hombre, de manera concreta, que decide asumir su responsabilidad por el “Otro”.

Ese es el camino del amor, al que Lévinas llama amor sin concupiscencia⁸⁷¹. Es la realización de la bondad que, a nuestro pesar, nos conduce del gozo al dolor, de la felicidad a la virtud. Camino que conduce desde el “mismo” hacia el “Otro”. Sendero en el que el hombre, a partir del amor al necesitado, desea alcanzar, progresivamente y sin fin, a través de su obra, vida y arte, la belleza...

En ese sendero, hemos visto aparecer las distintas formas o categorías (caras) en las que el “Otro”, desde la perspectiva del “mismo”, se involucra. En primer lugar, en el ámbito general de la vida, el maestro, en segundo lugar, en el espacio más restringido de la morada, lo tierno, en tercer lugar, en el plano del eros, lo femenino, en cuarto lugar, en el ámbito donde habita la belleza, la lucha comprometida por aquel, nunca completamente determinado, que representa el símbolo que no acaba nunca de expresar, en quinto lugar, en el mundo de la economía, que linda con la política, el necesitado, en sexto lugar, en el ámbito del conocimiento, el dato imposible de tematizar, y, por fin, en el ámbito de la ética, la cosa en sí, el “rostro”.

Y aquí, a las puertas de la ética, termina mi tesis en la que he querido hacer ver, analizando el ámbito del gozo, el significado de la conexión en Lévinas entre gozo y ética, es decir, entre “estar contento” y “estar atento”.

Espero que la enunciación de esa especificación de la tesis pueda servir al modo de la moraleja de los cuentos, es decir, como la enseñanza final que deberíamos aprender tras la lectura de Lévinas interpretada por un aprendiz de contador de cuentos.

Tú, que, por las vicisitudes inconexas, sin sentido, de la historia, habitas en el gozo de la satisfacción de necesidades, no consideres a tu semejante, cuyo “rostro” se

⁸⁷¹ EN (“Filosofía, justicia y amor”), pág. 129: “Este hacerse responsable del prójimo es, sin duda, el nombre serio de lo que se llama amor al prójimo, amor sin Eros, caridad, un amor en el cual el momento ético domina sobre el momento pasional, un amor sin concupiscencia”.

enfrenta a ti, como un ser inferior porque no haya podido conseguir lo que tú has conseguido, porque no pueda expresarse como tú te expresas, o porque sea diferente en pensamiento, en religión, en modo de vida. No juzgues su forma de actuar por la que tú tendrías. No juzgues. Aprende a escuchar su lenguaje sin palabras. Ante su “rostro”, pon la satisfacción de sus necesidades como el motor de tu vida. Déjate llevar por el impulso, el deseo, que solamente se detiene ante la belleza final. Escucha a tu hermano, atisba su “rostro”, sumérgete en su realidad y hazla tuya. Aprende a decir sus palabras, a expresar su mundo. Haz que tu lenguaje acabe siendo la casa del “Otro”, el tesoro, la clave, el enigma que ha puesto en marcha tu existencia. Aniquila con el nuevo sentido el antiguo, destruye los prejuicios, rompe las barreras, abre un intersticio en el sistema por el cual pueda caber el nuevo sueño, la nueva realidad en la que el “Otro” pueda también habitar. Hazlo continuamente, cada vez que tu prójimo lo necesite. Y hazlo, aunque en ello te vaya tu vida⁸⁷². Hazlo así y verás como el gozo le inunda y busca, como tú, la belleza en la trascendencia.

Hazlo así y mantendrás en acto la cadena de la bondad.

Hazlo así y sabrás, según dice Lévinas, que es preciso “estar contento” para “estar atento”.

3. ¿Qué hemos aprendido de Lévinas?

Más allá del trabajo realizado, como una síntesis metafórica y esquemática, se puede decir que, con Lévinas, hemos recorrido el tiempo de un día.

Cada amanecer, a partir del sueño sin descanso de la conciencia en el “hay”, en el que existencia y “existente” no se diferencian, a partir de su neutro devenir..., despierta, se despereza, la “hipóstasis”, el “existente”, en la mañana de una existencia de la que se empieza a ser consciente. A ello nos ayuda la plenitud del gozo que nos invade al sentirnos lo que somos, pura vida que disfruta de los elementos que nos rodean, como del fresco matinal, de las sábanas cálidas, de la suave almohada, del calor de un cuerpo a nuestro lado, de la luz que inunda nuestros sentidos, del despertar

⁸⁷² *TI* pág. 196: “... ser Yo significa, por tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis espaldas... En la responsabilidad respecto al otro, a vida o muerte, adquieren su sentido aquellos adjetivos –incondicional, indeclinable, absoluto- que sirven para cualificar la libertad, pero utilizan el sustrato en el cual el acto libre surge dentro de la esencia”. “Morir por otro”, que es un concepto distinto al de “ser para la muerte” heideggeriano.

pausado de un sueño profundo, desperezándonos lentamente, placenteramente. Tenemos a la mano los objetos convertidos en realidades, en entes, por nuestro trabajo debido al “Otro”, como el despertador, la lamparita, la cama. Nuestra mano busca, en su libre tanteo, el interruptor. Recordamos que no estábamos solos al percibir la curva del hombro del compañero o compañera de nuestra vida, que aunque no nos mire directamente, llena, como cada día, sin necesidad de tomar conciencia de ello, el hueco de nuestra mente. Por fin, acabamos tomando conciencia de nuestra existencia.

Nos levantamos, organizamos nuestra vida a partir de la supervivencia, salimos de nuestra morada y comenzamos el trabajo diario de la subsistencia, interaccionamos con todo tipo de gentes a quienes apenas miramos por miedo a quedar prendados de sus rostros, de tomar conciencia de sus vidas, antes de poder ayudarlos, de tener palabras para poder expresar sus lamentos o de intentar solucionar sus problemas o de satisfacer sus necesidades. Con seguridad, pensamos que debería haber una entidad, un instrumento humano, que pudiera afrontar, de manera adecuada, la mirada de esos ojos, esos cuerpos animados, esos seres humanos necesitados, cuyos rostros tanto tememos mirar.

Nos convertimos, durante un tiempo, en máquinas que afrontan su tarea. Nos vemos obligados a determinar, a tematizar, a conceptualizar, a abstraer, a ordenar la realidad a partir de nuestros objetivos de supervivencia. Organizamos, categorizamos la realidad a partir de nuestros intereses, o de los de aquellos para los que trabajamos. Intereses económicos, políticos, sociales... Si nos quedásemos prendados de la obligación de supervivencia, si penetrásemos en ella como en una totalidad que satisface nuestras vidas, negándonos la existencia de otro mundo, en el que la belleza y el amor se ponen por encima del interés, si el orden de la supervivencia, por razones de ideologización, de alienación, comprase nuestra capacidad de descubrir el “rostro” de otros seres que nos rodean, determinando nuestra forma de ver la realidad, nos desvaneceríamos en la totalidad, perderíamos nuestra esencia de hombres, nos convertiríamos en engranajes de una maquinaria totalitaria cuyo tiempo convierte la continuidad en la esencia de nuestra existencia, regida por una idea, por un objetivo más acá del amor, de la belleza, de la fraternidad, que, en su neutro acontecer, crea y plenifica nuestros deseos transformando la justicia en guerra, el amor en interés, la belleza en satisfacción por el desarrollo de un programa, de una estrategia en la que todos cumplen con su cometido.

Si, en ese momento, pudiéramos volver a nuestras casas... Si pudiéramos regresar, guiados por la casi imperceptible visión de un “rostro”... Si pudiéramos retornar al calor del hogar, a la ternura deseada en la que la morada se transforma, movidos por un instante de fraternidad... Si pudiéramos proyectarnos sobre el tiempo que todo lo construye... Si pudiéramos abandonar el devenir neutro donde el interés medra y detiene el impulso del amor... Si pudiéramos incorporarnos al momento del instante creador en el que todo es posible... Si pudiéramos romper el todo que cierra nuestra vida englobándola en el murmullo adormecedor del “hay”, en el que toda falta de responsabilidad descansa... Si pudiéramos, en el camino del eros, a través de la caricia, alcanzar el “rostro” del que nos muestra su precariedad, su vulnerabilidad, y nos enseña el camino que lleva hacia el fondo de nosotros mismos que se encuentra en el “Otro”... Si pudiéramos, a través de la belleza, vivir para el “Otro”, o, con las palabras que el “Otro” nos presta, iniciar el decir interminable de un poema... Si pudiéramos, a través de la felicidad del gozo del “Encuentro”, romper el encantamiento del interés... En ese caso, en ese cálido “Encuentro”, forjaríamos el acercamiento, derramaríamos nuestra existencia en su existencia⁸⁷³, sustituiríamos la nuestra por la suya y forjaríamos un sujeto capaz de plantar cara al interés de la totalidad, intentando defender al débil, al necesitado, rompiendo el cerco en el que la justicia permanece encerrada por el interés. Seríamos fecundos, buscaríamos y crearíamos otros mundos en los que la existencia del nuevo ser fuese posible. Seríamos creadores, soñadores, defensores del “Otro”.

Sería importante, por tanto, llegar a saber cuáles son los requisitos necesarios para poder volver a nuestra casa, para quedar prendado del “rostro” del “Otro”, impidiendo que el todo se haga cargo de nuestras vidas. Con seguridad, ese momento acontecería cuando, habiendo satisfecho nuestras necesidades, teniendo el pan en la boca, saboreándolo, teniendo las manos llenas, en la plenitud de la felicidad, del gozo, fuésemos capaces, en el plano de la bondad, sin ningún obstáculo de supervivencia que lo obstruya, de proyectar nuestro Deseo infinito hacia nuestro prójimo, de sentir al “Otro” como maestro, de arrodillarnos ante él, a pesar de nuestra fuerza, de sentirnos rehenes de su debilidad, de concederle todo el poder a pesar de su vulnerabilidad, de

⁸⁷³ DOMS, pág. 133: “La proximidad del otro es el inmediato derramamiento para el otro de la inmediatez del gozo, la inmediatez del sabor, “materialización de la materia”, alterada por lo inmediato del contacto”. Repito, este concepto se entiende dentro de la metáfora del coito, que Lévinas utiliza con el fin de entender la relación de proximidad.

dejarnos llevar por el impulso de expresar con nuestra voz su voz, sus enseñanzas, como mandato primordial que proviene de su “rostro”, es decir, de estar en disposición de entender la situación de otros, a nuestro alrededor, a los que seríamos capaces ya de descubrir sus manos vacías, porque, para ser lo que verdaderamente somos, seres buenos que buscan el amor, la belleza y la felicidad para todos, queríamos llegar a satisfacer las necesidades básicas de supervivencia de cualquier ser humano⁸⁷⁴, cambiando el mundo, transformando la realidad, modificando el sistema, para conseguirlo.

Como seres responsables del “Otro”, conoceremos que, ese movimiento de bondad que nace en la “vida cotidiana”, deberá proyectarse, con la fuerza de las voluntades de todos los seres humanos movilizados en cadena, por todos los intersticios del sistema, con el fin de romper las estructuras económicas, políticas, sociales..., cosificadas, anquilosadas, por el interés.

No queríamos ya volver a envolvernos jamás en el sueño del interés. Queríamos ser buenos, estar despiertos para siempre. Queríamos velar⁸⁷⁵ para poder decir las palabras del “Otro”, perder nuestro equilibrio en el ser, desarticular nuestro yo, poniendo todas nuestras capacidades a su servicio. Estar al cuidado del “Otro”⁸⁷⁶.

Pero ¿y si la globalización de la responsabilidad en el todo nos satisface, nos encanta, de manera que cada cosa que vemos es puro sistema sin posibilidad de ruptura, pura identidad, y ya no vemos “rostro”...? En ese caso, no volveremos jamás a nuestra casa, el sueño nos llegará categorizando el mundo, quedaríamos adormecidos sumergiéndonos en el rumor terrible del neutro “hay”, imposibilitados para dar al “Otro” el pan de nuestra boca, programando estrategias a partir de la idea que nos guía, es decir, lo ya “dicho”, lo que da sentido a nuestra existencia: estar al cuidado del poder.

En nuestras manos está, según Lévinas, vivir, continuamente, un día irrepetible o, constantemente, sufrir la repetición del mismo día.

⁸⁷⁴ DMT, “Don Quijote, el embrujo y el hambre”, pág. 205: “El hambre de los demás despierta a los hombres de su sopor de ahítos y de su suficiencia. Es de admirar la transferencia que hay del recuerdo de mi propia hambre al sufrimiento y la compasión por el hambre del otro”.

⁸⁷⁵ TEI, pág. 44: “Para decir lo psíquico, remonto a palabras como insomnio, o velar, o vigilancia. El saber en el que aparece el yo hegemónico es una de las posibilidades de lo psíquico, pero es preciso que ya se haya despertado el psiquismo para que haya saber”

⁸⁷⁶ DVI, pág. 65: “En otro lugar hemos descrito la desnucleación del sujeto-substancia, en donde partiendo de la responsabilidad por el Otro (Autrui), como sustitución de él, bajo órdenes de lo Infinito y en donde lo Infinito –ni interlocutor ni tema- me despierta a la vigilia, me despierta para velar por el prójimo”.

¿No nos gustaría que, como una plegaría, este nuevo relato luche por ocupar los rincones de un mundo que, adormecido por la magia de la totalidad, necesita un valiente cuento para acabar con el encantamiento?

Pero, por encima de todo, nos debe interesar recalcar la importancia que da Lévinas a la iniciativa individual en relación a solucionar los problemas del mundo, que, para él, y creo que debería serlo para todos, son las necesidades insatisfechas del “Otro”. Seremos capaces de solventarlas si nuestras manos están llenas y hemos conseguido escapar del embrujo de la totalidad. Seremos capaces si, además, conseguimos forjar un Estado, construido de abajo arriba, que tenga como prioridad transformarse en casa de acogida para el débil. Es decir, que el paradigma de la acogida que, en la “vida cotidiana”, hacemos al “Otro”, pudiera proyectarse sobre estructuras más universales, en las que sería necesario tener en cuenta la justicia, sin que perdiera su clima afectivo, es decir, el impulso amoroso que mueve al “mismo” a ser portavoz y vivir al cuidado del “Otro”. Esa, según Lévinas, es una lucha diaria a la que nos invoca el “rostro” del “Otro”.

4. Recuerdo

Además de la memoria de este trabajo, una segunda memoria es necesaria, porque mi esfuerzo ni siquiera se hubiese iniciado si no hubiese sido por la transferencia a mi ser de un gran dolor que la humanidad guarda en su seno y que fue el revulsivo, terrible e innominable, para conquistar la sacralización del hombre, todavía hoy en camino.

En principio, con mi trabajo, también pretendo expresar mi admiración por ti, pueblo de hombres amantes de su tradición y de su Dios, que, en su diáspora, entre sus virtudes, cuenta con el orgullo, la educación, la sabiduría, el respeto a otros pueblos a través de la integración en sus costumbres, el amor, la paciencia...

Pero, fundamentalmente, pretendo renovar mi ejercicio de memoria, transferida, como he dicho, por la propia humanidad y que se muestra en todas las categorías existenciales de nuestra cultura.

Memoria de la vida cotidiana de seres humanos pacíficos que fueron destruidos por la locura de la totalidad, del totalitarismo nazi.

Vida cotidiana basada en todas las relaciones forjadas por los seres humanos entre sí, pero también con el medio en el que habitaban.

Vida cotidiana que quería ser un paraíso de gozo, en el que, a partir del disfrute de los alimentos y del trabajo diario que transforma la realidad elemental en instrumentos útiles, pudieran resplandecer el amor, que posibilita la tierna relación en la que son posibles la educación, la belleza, la bondad, a través del diálogo entre padres e hijos, entre amigos, amantes, conocidos, vecinos.

El amor deseado, las esperanzas, los sueños... Todo les fue denegado. Es una grave anomalía del hombre que soy yo, no poder imaginar al mismo tiempo todas las experiencias de los demás seres humanos, tanto las bellas como las terribles. Pero sí puedo establecer como metáfora, de la hermosa convivencia en la vida cotidiana de esos seres humanos, la luz; y del hecho terrible que provocó la destrucción de sus vidas, la oscuridad. Y, a partir de ahí, puedo decir que la luz fue borrada, aniquilada, por la oscuridad... Son pocas palabras, es una sencilla metáfora, demasiado simple para entender los acontecimientos.

La abstracción no nos vale para expresar nuestro dolor. El trabajo de mi tesis no sirve para expresar mi dolor.

Lo que siento no se puede comparar a lo que digo. Mi postura, mi actitud vital, teñida de infinitas sensaciones, pretensiones, juicios indecibles, ante el rostro que proyecta en mí la herida terrible de mi prójimo, irremediablemente se convierte en palabras en cuya síntesis no cabe el infinito.

La sensibilidad vital, basada en experiencias y sensaciones inexpressables, va más allá de la abstracción propia de la razón fundada en una lógica que deforma lo que expresa.

Creo que debemos poner nuestra vida como recuerdo de la suya. Cada momento, cada instante de nuestras vidas, en el que nuestras relaciones con los demás fueron conflictivas, amorosas... de cualquier tipo, deben ser consideradas por nosotros como prototipos de momentos vitales, sagrados, robados a esos seres desdichados, que buscaron, como nosotros, a través del amor, la realización de sus vidas.

“Que volváis” es un deseo vital que mi razón refuta continuamente.

Este es mi recuerdo al pueblo judío cuya luz fue destruida por la oscuridad del totalitarismo.

5. Memoria y Doctoral Thesis report

Memoria

El título de mi tesis es “La perspectiva del gozo en la ética de E. Lévinas”. Pero, a ese título, es preciso añadirle una especificación: “teniendo en cuenta la relación existente entre “estar contento” y “estar atento””. Pues bien, a partir de tal especificación, he analizado el concepto de gozo en la obra de Lévinas, utilizando el método hermenéutico para demostrarla, es decir, a través de la comprensión de los textos de Lévinas, guiado por mi objetivo, he realizado una interpretación de dichos textos basada, no solamente en la lectura directa de ellos, sino, también en el diálogo con otros textos y contenidos de otros autores, fundamentalmente de Heidegger. Posteriormente, he aplicado lo alcanzado en la comprensión y la interpretación. El objetivo pretendido es que, al final, debería quedar clara tal relación entre el “estar contento” y el “estar atento”.

Ahora, se puede entender acerca de qué he construido mi tesis. Mi tesis no trata acerca del gozo específicamente, pero necesita de un análisis del gozo para ser entendida. Y, en ese sentido, ciertamente, decir, como Lévinas lo hace, que existe un plano de la vida del hombre, aquel en el que transcurre normalmente su existencia, el de la vida cotidiana, en el que el ser humano pretende ser feliz, poniendo el gozo de vivir por encima de la angustia, consecuencia de la supervivencia y de la propia estructura entitativa del ser humano, al que la entropía constantemente conduce hacia la muerte, le parece a un occidental, cuya cultura básicamente se funda en Grecia, patria de la tragedia, bastante raro. Pero es necesario, para entender el pensamiento de Lévinas, alcanzar esa idea previa.

Lo que pretendo decir es que, para el filósofo francés, no solo el hombre quiere habitar en el gozo y habita en él normalmente si la guerra o el interés no le acechan hasta corromper su vida, sino que es absolutamente necesario que su vida sea gozosa, feliz, habitando en un mundo en el que sus manos estén llenas, con el fin de realizar el objetivo constante, continuo, de su existencia, el culmen de su deseo, la plenificación del amor, que no es otra cosa que alcanzar la relación de “Encuentro” con aquel al que está unida, indefectiblemente, su existencia. Pero si solamente se tratase de hablar con el “Otro”, de dialogar con él, en un juego de correspondencias y acuerdos, dejando pasar el tiempo en esa actitud meramente utilitaria, la relación de “Encuentro” no sería más

importante que una charla de sobremesa en una casa particular o en un café. Para Lévinas, tal relación no es de reciprocidad, no es una conversación en la que dos hablan intentando llegar a acuerdos o a la memoria de vivencias comunes, en la que el placer de hablar, el gozo, lo absorbe todo. Más bien, lo que pretende decirnos Lévinas, es que, en tal relación, el yo poderoso, el “mismo”, el que tiene sus manos llenas, el que goza y es feliz, proyectando todo su poder sobre el “Otro”, el sumamente vulnerable, que no puede gozar, empoderándole absolutamente, poniéndose a su escucha, como ante un maestro, recibe con el dolor propio de una responsabilidad infinita, la queja del “Otro”, fundada en las necesidades no plenificadas, en las carencias no satisfechas que destruyen su vida y la de los suyos.

Mi tesis se queda ahí y puede reducirse a decir, tal como quedó expresado al principio de esta memoria, que es necesario “estar contento”, ser feliz, tener plenificadas las necesidades básicas de supervivencia, para llegar a “estar atento”, alcanzar el plano de la ética en el que resplandece la responsabilidad, para escuchar al “Otro”, para entender en el rostro del “Otro”, sus carencias, sus necesidades de supervivencia insatisfechas, con la intención de que él alcance nuestro mismo estatus vital.

Con el fin de explicar lo que en mi tesis debe entenderse, he juzgado necesario analizar el concepto de gozo en la obra escrita de nuestro filósofo. Pero he creído importante no comenzar mi trabajo por el tejado, así que he juzgado oportuno, para entender el mencionado concepto de gozo, alcanzar la comprensión de otros conceptos básicos en la filosofía de Lévinas, como los de ser, “hay”, e “hipóstasis” o “existente”. Tal análisis conceptual lo he realizado teniendo en cuenta la obra de Lévinas, intentando ser preciso a la hora de poner en claro dichos conceptos, por eso, he confrontado con Heidegger el significado de la idea de ser, básica para entender la obra de ambos filósofos. Para realizar el análisis comparativo, que no deja de ser un diálogo entre el alemán y el francés, he necesitado entender el concepto de ser en Heidegger y, a fin de conseguirlo, he leído algunos libros de ese autor, pero, sobre todo, *Ser y tiempo*, ayudado por varios trabajos filosóficos de autores españoles y el propio Lévinas, que creo que me han dejado una idea clara del significado que pretendía dar el alemán a ese concepto, teniendo en cuenta el nuevo significado que le atribuyó, a partir de su idea del “olvido del ser”, es decir, el olvido del ser como verbo, y de la consecuente diferenciación entre ser y ente. Todo ello queda reflejado en este trabajo con, como ya

he dicho, la mayor claridad posible. La diferencia de significación, respecto a dicho concepto entre los dos filósofos queda plasmada en el concepto de “hay” levinasiano, que transmuta el significado grandioso que da Heidegger al ser, como fundamento real del sentido de todo lo que existe en un tiempo dado, transformándolo en un mero murmullo, neutro y terrible, hábitat de los seres que no se responsabilizan por su prójimo. Para Heidegger, el hombre busca el ser, trasciende hacia él, como su sentido, sin embargo, para Lévinas, el “existente” escapa del “hay”, de ese remedo del ser heideggeriano, en viaje hacia la trascendencia, para hallar el verdadero sentido. Lo que nos lleva a un nuevo concepto de conocimiento y de socialidad. De conocimiento porque no es la abstracción la base de la significatividad humana, sino el diálogo que se realiza en el nivel de la sensibilidad. De socialidad, porque no es el ser quien dota de sentido al hombre, sino, como acabamos de decir, el diálogo que, en la relación de “Encuentro” con el rostro del “Otro”, se establece entre el “mismo” y el “Otro”.

Para entender el concepto de “existente” en Lévinas he juzgado necesario comprender, en el propio autor, el significado de los conceptos de espacio y tiempo, fundamentalmente de este último, de nuevo en diálogo con Heidegger, llegando a la conclusión de que el tiempo en el alemán, se asemeja mucho al de Husserl, el “ahora”, dotado de pasado, presente y futuro en un continuum, cuyo sentido no está al alcance del hombre en actitud inauténtica, atrapado en la categoría de “uno” de la vida cotidiana, pero sí del hombre en actitud auténtica, que se ha puesto al cuidado del ser; mientras que, en Lévinas, la naturaleza real del tiempo es el instante, que, continuamente, muere y renace, que posibilita la creación continua y la renovación de todo significado y sentido en ese renacimiento creador que pone la base de la posibilidad del cambio, de la transformación del mundo y de su sentido, a partir de una relación de “Encuentro” que puede modificar la realidad cada vez que se realiza. De ese modo también he dado importancia al concepto de acto, que se da en dicha relación, como principio de toda acción, de todo movimiento, de toda obra.

He querido dejar clara, también, la diferencia entre los conceptos de gozo y angustia, para lo que he realizado una nueva confrontación dialógica entre diversos filósofos, importantes para la Historia de la Filosofía, y Lévinas. A través de esta confrontación he dejado expresa la crítica que realiza el francés a los existencialistas más generales del alemán, estar arrojado en el mundo, estar en el mundo y la caída en la vida cotidiana, que se expresan en otro superior, englobador, que es el de angustia, haciendo

ver que el concepto de gozo de Lévinas es contrario al de estar arrojado del alemán, sin morada, desmoralizado, caído en el prejuicio propio de la vida cotidiana y salvado por la angustia de reconocer que la posibilidad más auténtica del hombre es la muerte, lo que acaba proyectando al *Dasein* hacia la trascendencia. Porque Lévinas juzga que el hombre, en la vida cotidiana, se encuentra en “lo de sí”, en su morada, en su casa, habitando en el paraíso de la felicidad y el gozo que le preparan, necesariamente, para alcanzar la trascendencia, que no es un estado solipsista, como en Heidegger, sino de “Encuentro” con sus semejantes, con el “Otro”, a partir del que el ser humano acabará dando sentido a todo lo que existe.

Para fundamentar estas conclusiones, he pasado a analizar el concepto de gozo en la obra de Lévinas, tanto en *Totalidad e infinito* como en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, pretendiendo demostrar la tesis que sostengo, que es preciso pasar por el gozo de tener las manos llenas, del tener satisfechas todas las necesidades, del “estar contento”, cuyo sentido profundo es económico, para conseguir alcanzar el ámbito ético de la relación de “Encuentro”, en el que se da rienda suelta al Deseo del Otro, siendo el estado de escucha esencial, de modo que el “decir” se transforma en sinceridad, en responsabilidad, en pasividad absoluta, cuyo único significado, para Lévinas, es el de “¡heme aquí!”. Posición que significa ponerse ante el “Otro” como ante un maestro o ante un verdugo.

Por tanto, antes de iniciar el análisis de *Totalidad e infinito* he juzgado importante analizar y explicar el concepto de maestro, como atributo que Lévinas da al “Otro”, dado que es él quien va a enseñar el nuevo camino, el nuevo sentido de su existencia al “mismo”. Pero, para llegar a tal enseñanza, será necesario habitar en una casa, tanto exterior como interior, metáfora de la conciencia que se alcanza en la tierna relación entre hombre y mujer. Desde la morada, a través de la distancia de perspectiva generada por la ventana, se ordena el mundo, transformando, a través del trabajo, los elementos en alimentos y en útiles que pueden llegar a alcanzar la categoría de arte.

Será preciso, básicamente, ser libre, con el fin de poner tal libertad al servicio del deseo infinito del “Otro”, es decir, convertir la autonomía en heteronomía, el poder en no poder, por propia voluntad, dejándose llevar por la bondad que configura el verdadero ser del hombre. Será necesario saborear las cosas, los alimentos, los bienes del mundo con el fin de, conociendo su valor, perder el pie en el ser con el objetivo de poder dárselos al “Otro”, cuya necesidad, producto de una carencia no satisfecha, nos

hiere. Igualmente, antes de realizar el análisis del concepto de gozo en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, he considerado muy importante especificar el significado de dos conceptos fundamentales, “decir” y “dicho”, que generan un cierto giro lingüístico en la Filosofía de Lévinas. Será imprescindible, ante el rostro del “Otro”, cosa en sí, ser verdadero del que espero todo sentido, que el “mismo”, como fenómeno, exprese el “decir” de la responsabilidad infinita, que se transforma en “dicho” irremediabilmente a través de la palabra que quiere cambiar el mundo. De ese modo el “mismo” alcanza su subjetividad. Sin embargo, es posible que, a pesar de encontrarse en medio del gozo, el “mismo” no pueda seguir el impulso amoroso que le lleva a responsabilizarse del “Otro”, porque el sistema, transformado en totalidad, se proyecte sobre él poniendo el interés o la guerra por encima del amor.

De la lectura analítica de esos textos se obtiene como conclusión fundamental, tal como en ellos se expresa de manera clara, que el camino a la trascendencia, pasa por “estar contento”, porque solo en esa situación de manos llenas es posible alcanzar la atención precisa que llevará al “mismo” a contemplar el rostro del “Otro” que, como maestro, pone en nuestra boca las palabras, y ocupa nuestra mente forjándonos como sujeto.

Posteriormente, he aplicado lo demostrado anteriormente, es decir, he planteado tal ascenso hacia la trascendencia a través de tres vías, la del amor, eros, y la del arte y la del gozo económico. Es decir, que he intentado demostrar, en la práctica, que, para alcanzar la trascendencia a través de esos caminos, es preciso atravesar, necesariamente, la etapa de “estar contento”, para alcanzar el plano del “estar atento”, vestíbulo de la ética, que, para Lévinas, es la nueva metafísica.

Dentro de la elevación a la trascendencia del gozo económico, he pretendido explicar, en primer lugar, que el fundamento del “estar contento” del gozo es económico, tanto en el sentido doméstico de la vida cotidiana, como en el de satisfacción de necesidades básicas de supervivencia. Para conseguirlo, será preciso que el “Otro”, como maestro, nos indique el camino. Ello nos lleva a desear una nueva forma de educación, y, en un sentido político, la existencia de un Estado que cumpla el deseo profundo del ser humano, de manera que busque siempre la satisfacción de las necesidades y carencias de los ciudadanos. Tal Estado, para Lévinas está más cerca del socialismo, o del socialismo liberal, que del liberalismo económico puro. Porque el

primero funciona como un sujeto responsable de repartir la riqueza, mientras que el segundo deja esa labor a la neutralidad de un mercado irresponsable.

Por último, tras exponer diversas conclusiones, para terminar, he querido decir que lo que subyace a tal hecho es que, para Lévinas, el hombre es un ser que pone el amor y la belleza por encima del interés, dado que, a diferencia de lo que señalan los análisis antropológicos economicistas o materialistas, su naturaleza real es bondad. Si tal cosa no sucede se debe al control manipulador que las totalidades ejercen sobre el verdadero deseo del ser humano.

Doctoral Thesis report

The title of this thesis is “The perspective of enjoyment in the ethics of E. Levinas”. It is, though, necessary to add the following specification: “considering the relation between “being content” and “being attentive””. From this premise I have analyzed the concept of enjoyment in the work of Levinas using the hermeneutic method to demonstrate it, that is to say, through the comprehension of Levinas’ texts , guided by my objective, I have made an interpretation of those texts. I have made an interpretation of those texts, based on, not only the direct reading of them, but also the dialogue between other texts and contents from other authors, fundamentally by Heidegger. Subsequently, I have applied the comprehension and interpretation that has been achieved. The ultimate purpose would be to clarify the relation between “being content“ and “being attentive”.

From the specification of my thesis, it is precise “to be content” to get “to be attentive”, I have used the hermeneutic method to demonstrate it, that is to say, through the comprehension of Levinas’ texts, guided by my objective, I have made an interpretation of those texts, based on, not only the direct reading of them, but also the dialogue between other texts and contents from other authors, fundamentally by Heidegger. Subsequently, I have applied the comprehension and interpretation that has been achieved.

Now, it can be understood about what I have produced my thesis. My thesis is not about enjoyment specifically, but it needs an analysis of enjoyment to be understood. In that sense, certainly, saying, as Levinas does, that it exists a level in man’s life, in which his existence happens, in daily life, in which the human being intends to be happy, locating the enjoyment of living over anguish, consequence of

survival and entitative of human being, to whom entropy drives him constantly to death, for a Western individual, whose culture is basically funded in Greece, homeland of tragedy, quite strange. But it is necessary, to understand Levinas' thought, to reach that idea.

What I am trying to say is that, for the French philosopher, not only the man wants to inhabit in enjoyment and it inhabits in him normally if war or interest do not stalk him to corrupt his life, but it is absolutely necessary that his life is joyful, happy, living in a world in which his hands are full, with the aim of making the objective constant, continuous, of his existence, the height of desire, the fulfillment of love, that it is not other thing than reaching the relation of "Encounter" with whom his existence is, inevitably, joined. But if it were only a question of talking to the "Other", of having a dialogue with him, a game of correspondences and agreements, leaving time going by in that merely utilitarian attitude, the relation of "Encounter" would not be more important than a chat after a dinner in a private house or in a coffee shop. For Levinas, that relation is not of reciprocity, it is not a conversation in which two talk trying to get to agreements or memories of common experiences, in which the enjoyment of talking, the enjoyment, absorbs everything. More likely, what Levinas tries to say to us, is that, in that relation, the powerful "I", the "same", the one that has the hands full, that one that enjoys and is happy projecting all his power over the "Other", -the extremely vulnerable one who cannot enjoy himself-, empowering him absolutely, placing himself to listen to him, like facing a teacher, receiving with the pain that belongs to an endless responsibility, the complaint of the other, founded by non-fulfilled needs, in those unsatisfied lacks that destroy his life and that of the others around him.

My thesis stands there and it can be reduced to say, just like it remained expressed at the beginning of this doctoral thesis report, that it is necessary "to be content", to be happy, to have fulfilled the basic needs of survival, to get to "be attentive", reaching the ethics level in which responsibility shines, to listen to the "Other", to understand the face of the "Other", his lacks, his unsatisfied needs of survival, with the aim of making him achieve our same vital status.

With the aim of explaining what in my thesis has to be understood, I have judged necessary to analyse the concept of enjoyment in the work written by our philosopher. Notwithstanding, I have considered important not to begin my work by the end, and therefore I have considered that what it was convenient was to understand the

already mentioned concept of enjoyment, achieve the comprehension of other basic philosophical concepts by Levinas, like those of “Being”, “there is”, and “hypostasis” and “existent”. Such a conceptual analysis I have made having in mind Levinas’ work trying to be precise when clarifying those concepts, for that reason, I have faced with Heidegger the meaning of the idea of Being, basic to understand the work of both philosophers. In order to make a comparative analysis, that it is a dialogue between German and French, I have needed to understand the concept of Being in Heidegger, and, with the aim of achieving it, I have read some books by this author, though, overall, *Being and Time*, helped by several philosophical works by Spanish authors and Levinas himself, who I believe that he has provided a clear idea of the meaning that the German author intended to give to this concept, keeping in mind the new meaning he attributed to it, from his idea of “oblivion of Being”, that is to say, the oblivion of being as verb, and the consequent differentiation between being and entity. All of this is reflected in this work with, as I mentioned before, the most possible clarity. The difference of meaning, with regards to that concept between the two philosophers has been expressed in the concept of Levinasian “there is”, that transmutes the magnificent meaning that Heidegger gives to the being, as a real foundation of the sense of everything that exists in a certain time, transforming it into mere whispering, neutral and terrible, habitat of beings that are not responsible of their neighbour. For Heidegger, the man seeks the being, transcends to him, like his sense, however, for Levinas, the “existent” escapes from “there is”, that mimic of Heideggerian being, a travel to transcendence, to find the real sense. What takes us to a new concept of knowledge and sociability. Knowledge because it is not the abstraction the basis of human meaningfulness, but the dialogue that is made in the level of sensitivity. Of sociability, because it is not the being who provides sense to man, but, as we have just said, the dialogue that, in relation with “Encounter” with the face of the “Other”, establishes between “himself” and the “Other”. To understand the concept of “existent” in Levinas I have considered necessary to comprehend, with the author himself, the meaning of concepts such as space and time, fundamentally of the latter, once again in dialogue with Heidegger, getting to the conclusion that time in this German author is very similar to that of Husserl, of “now”, supplied with past, present and future in a continuum, which sense is not at the level of man in a not authentic attitude, trapped in the category of “one” of daily life, but in man with an authentic attitude, who has been dedicated to

the care of the being; meanwhile, in Levinas, real nature of time is the instant, that is continuously, dying and rebirthing, that makes possible the continuous creation and the renewal of all meaning and sense in this creating rebirth that gives the basis of possibility of change, of transformation of the world and its sense, from the relation of “Encounter” that can modify the reality every time this relation is given. In that way I have also given importance to the concept of the act, that is given in that relation, as beginning of every action, every movement, of every work. I wanted to clarify, also, the difference between the concepts of enjoyment and anguish, for that, I have made a new dialogic confrontation between diverse philosophers, important to History of Philosophy and Levinas.

Through this confrontation I have expressed the criticism that the French author makes to existenciaries more general of the German philosopher, being thrown to the world, being in the world and the fall of daily life, that are expressed in a superior other, wholly contained, that is anguish, showing that the enjoyment of Levinas is opposite to being thrown by the German author, without a house, demoralized, fallen in the prejudice of everyday life and saved from the anguish of admitting that the most authentic possibility of man is death, what finally projects *Dasein* to transcendence. Because Levinas judges that man, in daily life, finds in “ahead of yes”, in his dwelling, in his house, living in the paradise of happiness and enjoyment that are preparing him, necessarily, to reach transcendence, that it is not a solipsist state, like in Heidegger, but an “Encounter” with his fellow people, with the “Other”, from what human being will finish finding sense to everything that exists.

In order to base on these conclusions, I have moved to analyse the concept of enjoyment in the work of Levinas, in *Totality and Infinity* and in *Otherwise and Being or Beyond Essence*, trying to prove the thesis I support, that it is precise to live the enjoyment of having our hands full, of having satisfied all our needs, of “being content”, which profound sense is economic, to acquire the ethic background of the relation of “Encounter”, in which the *Desire of the Other* takes place, being the state of essential listening, so that “saying” becomes sincerity, in responsibility, in absolute passivity, which only meaning, for Levinas, is “I am here!”. A position that means putting yourself in the “Other” like a teacher or an executioner. Therefore, before beginning the analysis of *Totality and Infinity* I have considered important to analyse and explain the concept of master, like an attribute that Levinas gives to the “Other”,

provided that he is the one who is going to show a new way, a new sense to the existence of “oneself”.

Nevertheless, to acquire that learning, it will be necessary to inhabit in a house, exterior and interior, a metaphor of the consciousness that reaches a tender relationship between man and woman. From the dwelling, through the distance of perspective generated by the window, the world is tidied up, transforming, through work, the elements of food and tools that can acquire the category of art. It will be precise, basically, to be free, with the end of placing that freedom at the service of the infinite desire of the “Other”, that is to say, transforming the autonomy of heteronomy, the power of non-power, by one’s own willingness, being carried along by the goodness that configures the real being of man. It will be necessary to savour things, food, goods of the world with the aim of, knowing their value, to lose one’s feet on the being with the objective of giving them to the “Other”, whose need, product of an unsatisfied lack, hurts us.

Likewise, before making an analysis of the concept of enjoyment in *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, I have considered very important to specify the meaning of two main concepts, “say” and “said”, that generate a certain linguistic turn in the philosophy of Levinas.

It will be essential, before the face of the “Other”, the thing in itself, the real being from which I expect all sense, that the “same”, like a phenomenon, expresses “saying” an endless responsibility, that transforms in “said” inevitably through the word that wants to change the world. This way the “same” reaches his subjectivity. However, it is possible that, despite finding himself in the middle of enjoyment, the “same” cannot follow the love drive that takes him to be responsible of the “Other”, because the system, transforming in totality, projects over him putting the interest on war over love. From the analytic reading of these texts it is obtained as main conclusion, just like they express in a clear way, the idea that the way to transcendence, goes through “being content”, because only in that situation with full hands is possible to reach the precise attention that will take him to the “same” to observe the face of the “Other” who, as a master, puts words in his mouth, and occupies our mind forging us as subject.

Subsequently, I have applied what it has been shown previously, that is say, I have contemplated that ascent to transcendence through three tracks: the one of love, eros, the one of art and the one the economic enjoyment. That is to say, I have tried to

prove, in practice, that, to reach transcendence through these ways, it is precise to go through, necessarily, the period of “being content”, to reach the level of “being attentive”, a hall of the ethics, that, for Levinas, is our new metaphysics.

On the basis of elevation trscendence through economic enjoiment, I have tried to explain, that the foundation of “being content” of enjoyment is economic, as in the domestic sense of daily life, as in the satisfaction of basic needs of survival. That takes us to wish, in a political sense, the existence of a State that accomplishes the profound desire of the human being, so that he always looks for satisfaction of needs and lacks of citizens.

That state, for Levinas is closer to socialism, of liberal socialism, of pure economic liberalism. Because the former works as a subject who is responsible of sharing wealth, while the latter leaves that work to the neutrality of the irresponsible market.

To conclude, after expounding several conclusions, I wanted to say that what underlies that fact is that, for Levinas, the man is a being that puts love and beauty over interest, due to, differently from what the anthropologic, economist or materialist analysis pointed, his real nature is goodness. If that thing does not happen is because the manipulative control of the totalities exert over the real desire of the human being.

ANEXO

Textos acerca de “estar contento” y “estar atento”.

En este primer anexo expongo los textos en los que Lévinas expresa los conceptos de estar contento y estar atento, así como la relación que se muestra entre ellos, con el fin de que cualquiera pueda acceder a ellos.

Textos acerca de “estar contento”

En la pág. 154 de *Totalidad e infinito*:

“Los objetos me *contentan* en su finitud, sin aparecérseme sobre un fondo infinito. Lo finito sin lo infinito solo es posible como estar-contento. Lo finito como estar-contento es la sensibilidad. La sensibilidad no constituye el mundo, porque el mundo llamado sensible no tiene por función constituir una representación, sino que constituye el estar-contento de la existencia, porque su insuficiencia racional no resulta tampoco del gozo que me procura. Sentir es estar dentro, sin que el carácter condicionado –y en consecuencia, racional- sea de algún modo envuelto en la sensación. La sensibilidad esencialmente ingenua se basta en un mundo insuficiente para el pensamiento. Los objetos del mundo que, para el pensamiento se sostienen en el vacío, se despliegan para la sensibilidad –o para la vida- sobre un horizonte que oculta enteramente este vacío. La sensibilidad toca el revés, sin preguntar por el derecho: lo que se produce precisamente en el estar-contento.”

En la pág. 155 de *Totalidad e infinito*:

“La sensibilidad no es un conocimiento teórico inferior, aunque sea ligado íntimamente a estados afectivos: en su *gnosis* la sensibilidad es gozo, se satisface con el dato, se contenta. El conocimiento sensible no debe sobrepasar la regresión al infinito, vértigo de la inteligencia; no lo intenta. Se encuentra inmediatamente en término, acaba, termina sin referirse al infinito.”

En la pág. 156 de *Totalidad e infinito*:

“Esta tierra en la que me encuentro y a partir de la cual tomo los objetos sensibles o me dirijo a ellos, me basta. La tierra que me sostiene, me sostiene sin que yo me inquiete por saber qué es lo que sostiene a la tierra. Este final del mundo, universo de mi comportamiento cotidiano, esta ciudad o este barrio o esta calle en la que me muevo, este horizonte en el que vivo, me contento con el aspecto que me ofrecen, no los fundo en un sistema más vasto. Son ellos los que me fundan. Los recibo sin pensarlos. Gozo de este mundo de cosas como si fueran elementos puros, cualidades sin soporte, sin sustancia.”

En la pág. 157 de *Totalidad e infinito*:

“Pero la “cara de las cosas” que se ofrecen como elemento ¿no remite implícitamente a la otra cara? Implícitamente, en efecto. Y a los ojos de la razón, el “estar contento” de la sensibilidad se vuelve ridículo. Pero la sensibilidad no es una razón ciega y una locura. Está antes de la razón; lo sensible no tiene por objeto relacionarse con la totalidad en la que se cierra. La sensibilidad se desenvuelve en la separación del ser, separado e independiente.”

“La limitación del estar-contento sin referencia a lo ilimitado, precede la distinción de lo finito y lo infinito, tal como se impone al pensamiento. Las descripciones de la psicología contemporánea que hacen de la sensación un islote que emerge de un fondo viscoso y oscuro del inconsciente —con relación al cual es consciente de lo sensible habría ya perdido su sinceridad— desconocen la suficiencia fundamental e irreductible de la sensibilidad, del hecho de estar en el interior de su horizonte.”

Esta página es muy importante, como hemos visto, porque en ella se relaciona, claramente, “estar contento” con gozo y “estar atento” con ética. Para entenderlo, es importante plasmar esta frase que se encuentra en esa misma página: “Sensibilidad, estrechez misma de la vida, ingenuidad del yo irreflexivo, más allá del instinto, más acá de la razón”.

En la pág. 157 de *Totalidad e infinito*:

“Sentir es precisamente contentarse sinceramente de esto que es sentido, gozar, negarse a las derivaciones inconscientes, estar sin pensamiento, es decir, sin pensamientos interiores, sin equívoco, romper con todas las implicaciones, mantenerse en su casa... Reflexionar sobre cada uno de sus actos, es ciertamente, situarlos con

relación a lo infinito, pero la conciencia irreflexiva e ingenua constituye la originalidad del gozo... Gozamos del mundo antes de referirnos a sus derivaciones; respiramos, caminamos, vemos, paseamos, etc.”

En la pág. 192 de *Totalidad e infinito*:

“El ser separado está separado o contento en su gozo de respirar, de ver y de sentir.”

En la pág.192 de *Totalidad e infinito*:

“El desgarramiento de una totalidad solo puede producirse por el estremecimiento del egoísmo, ni ilusorio, ni subordinado en algo a la totalidad que desgarrar. El egoísmo es la vida: vida...o gozo. El gozo abandonado a los elementos que lo contentan pero que lo confunden en el “ninguna parte” y lo amenazan, se aparta de ellos en una morada”.

En la pág. 196 de *Totalidad e infinito*:

“Para que la totalidad del “estar contento” revele su fenomenalidad y su inadecuación a lo absoluto, no es suficiente que un descontento sea sustituido por el estar-contento. El descontento está aún en los horizontes de una totalidad, como una indigencia que, en la necesidad, anticipa su satisfacción. Como un bajo proletario que sólo codiciara el confort del interior burgués y sus horizontes de patán. La totalidad del “estar contento” acusa su propia fenomenalidad cuando sobreviene una exterioridad que no se vierte en el vacío de necesidades halagadas o contrariadas. La totalidad del estar-contento revela su fenomenalidad mientras que esta exterioridad –inconmensurable con la relación a las necesidades- rompe la interioridad por esta inconmensurabilidad misma”.

En las págs. 43-44 de *Humanismo del otro hombre*

...“el movimiento hacia el “Otro”, en vez de completarme o contentarme, me pone en una situación que, por un lado, no me concernía y que me debería dejar indiferente: ¿quién soy yo para inmiscuirme en este asunto? ¿De dónde me viene esa perturbación cuando paso indiferente ante la mirada de “Otro”?... ¿Es el Deseo del “Otro” un apetito

o una generosidad? Lo Deseable no satisface mi Deseo, sino que más bien lo ahonda, nutriéndome, de alguna manera, con nuevas hambres. El Deseo se revela como bondad... El Deseo del “Otro” es el sentido.”⁸⁷⁷

Textos de “estar atento”

En la pág. 121 (capítulo e) Lenguaje y atención) y 122 de *Totalidad e infinito*:

“La tematización como obra del lenguaje, como una *acción* ejercida por el Maestro sobre mí, no es una misteriosa información, sino la llamada dirigida a mi atención. La atención y el pensamiento explícito que hace posible son la conciencia misma y no afinamiento de la conciencia. Pero la atención eminentemente soberana en mí, es lo que *esencialmente* responde a una llamada. La atención es atención de algo, porque es atención a alguien”.

En la pág. 157 de *Totalidad e infinito*:

“Pero la “cara de las cosas” que se ofrecen como elemento ¿no remite implícitamente a la otra cara? Implícitamente, en efecto.... Para pasar de lo implícito a lo explícito hace falta un maestro que llame la atención. Llamar la atención no es obra subsidiaria. En la atención, el yo trasciende, pero era necesaria una relación con la exterioridad del maestro para prestar atención. La explicitación supone esta trascendencia”.

En la pág. 196 de *Totalidad e infinito*:

“El “rostro” al que recibo me hace pasar del fenómeno al ser en otro sentido: en el discurso me expongo a la interrogación del otro y esta urgencia de la respuesta –punta aguda del presente- me engendra en la responsabilidad; como responsable, me encuentro unido a mi última realidad. Esta atención extrema no actualiza lo que fue en potencia, porque no es concebible sin el otro. “estar atento” significa un excedente de conciencia que supone la llamada del Otro. Ser atento es reconocer el señorío del Otro, recibir su mandato de mandar”.

⁸⁷⁷ HOH, págs. 43-44.

En las páginas 167 y 168 de “De otro modo que ser o más allá de la esencia”:

“En una *responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo*; en la responsabilidad para con el otro, en una situación ética, es donde se dibuja la estructura meta-ontológica y metalógica de esta anarquía, deshaciendo el logos en el que se inscribe la apología mediante la cual la conciencia siempre se retoma y ordena. Pasión absoluta, en tanto que es sobrecogedora sin ningún tipo de *a priori*. Por tanto, conciencia atenta antes que hacerse ninguna imagen de aquello que se le acerca, atenta a su pesar”.

En la pág. 196 de *Nombres propios (Del ser al otro)* (1972):

Analizando la poesía de Celan, dice que sus poemas son “importantes por su atención” (pág. 48), lo cual nos lleva a poner dicha poesía en el plano, superior al del gozo de la trascendencia ante el “rostro” del “Otro”, o dimensión ética, en la que el hombre ya no debe mostrarse contento, sino, más bien, atento.

BIBLIOGRAFÍA

De Lévinas (por orden de publicación)

La teoría fenomenológica de la intuición, de Emmanuel Lévinas, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004. Publicada en 1930.

De la evasión, de Emmanuel Lévinas, Arena libros, Madrid, 1999. Publicada en 1935 en el tomo V de *Recherches philosophiques*.

De la existencia al existente, de Emmanuel Lévinas, Arena libros, Madrid, 2007. Publicada en 1947.

El tiempo y el Otro, de Emmanuel Lévinas, Ediciones Paidós, Barcelona, 1993. (Serie de conferencias pronunciadas en el Colegio filosófico de J. Wahl). Publicada en 1947.

Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger, de Emmanuel Lévinas, Editorial Síntesis, Madrid, 2005. Publicada en 1949.

Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad”, de Emmanuel Lévinas, editorial Sígueme, Salamanca 1987. Publicada en 1961 (tesis de doctorado en letras).

Difícil libertad, de Emmanuel Lévinas, Caparrós editores, Madrid, 2004. Publicada en 1963 y terminada en 1976. Compuesta por artículos acerca del judaísmo.

Cuatro lecturas talmúdicas, de Emmanuel Lévinas, Riopiedras ediciones, Barcelona, 1996. Publicada en 1968, reimpresa en 1977.

Gran demostración, por parte de Lévinas, de lo que significa la exegesis de textos. En este caso son textos talmúdicos, interpretados hermenéuticamente por un filósofo.

Humanismo del otro hombre, de Emmanuel Lévinas, Caparrós editores, colección Esprit, Madrid 1998. Publicada en 1972.

De otro modo que ser, o más allá de la esencia, de Emmanuel Lévinas, editorial Sígueme, Salamanca 1987. Publicada en 1974.

Sobre Maurice Blanchot, de Emmanuel Lévinas, *Minima Trotta*, Madrid, 2000. Publicada en 1975.

Dios, la muerte y el tiempo, de Emmanuel Lévinas, editorial Catedra, colección teorema, Madrid, 1994. Aunque publicada en 1993, los textos pertenecen a dos cursos impartidos por E. Lévinas en el curso académico de 1975-76.

Nombres propios, de Emmanuel Lévinas, Colección Persona, Salamanca, 2008. Se publica en 1976.

- De lo sagrado a lo santo*, de Emmanuel Lévinas, Riopiedras ediciones, Barcelona, 1997. Publicada en 1977.
- Henri Nerson* (Texto aparecido en *Le journal des Communautés*, en mayo de 1980).
- Más allá del versículo*, de Emmanuel Lévinas, Ediciones Lilmod, Buenos Aires, 2006. Escrito en 1981.
- De Dios que viene a la idea*, de Emmanuel Lévinas, Colección Esprit, Madrid, 1995. Publicada en 1982.
- “La conciencia no intencional”* (Comunicación hecha a la Universidad de Berna en 1983).
- Trascendencia e inteligibilidad*, de Emmanuel Lévinas, Editorial Encuentro, Madrid, 2006. Publicada en 1996. Consta de una conferencia y una conversación habidas en 1983.
- Ética e infinito*, de Emmanuel Lévinas, Visor, La balsa de Medusa, Madrid, 1991. Publicada en 1984. Serie de entrevistas sobre los temas clave de su filosofía.
- Fuera del sujeto*, de Emmanuel Lévinas, Caparrós editores, colección Esprit, Madrid, 1997. Publicada en 1987.
- Entre nosotros*, de Emmanuel Lévinas, editorial Pre-textos, Valencia, 1993. Publicada en 1991.
- (Conjunto de artículos sobre temas diversos):
- “Prefacio”, 1990
 - “¿Es fundamental la ontología?” 1951
 - “El yo y la totalidad 1954”
 - “Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea”, 1957
 - “¿Un Dios hombre?” 1968
 - “Una nueva racionalidad”, 1975
 - “Hermenéutica y más allá”, 1977
 - “La filosofía y el despertar”, 1976
 - “El sufrimiento inútil”, 1982
 - “Filosofía, justicia y amor”, 1982
 - “La conciencia no intencional”, 1983
 - “Del uno al otro”, 1983 y modificada en 1985
 - “Diacronía y representación” (conferencia publicada en honor de Paul Ricoeur, en Canadá), 1985

- “Determinación filosófica de la idea de cultura”, 1983
- “De la unicidad”, 1986
- “Morir por...”, 1987
- “Derechos Humanos y buena voluntad”, 1985
- “Prefacio a la edición alemana de *Totalidad e infinito*. Ensayo sobre la Exterioridad”, 1987
- “Diálogo sobre el pensar-en-otro”, 1987
- “Sobre la idea de infinito en nosotros”, 1988
- “El otro, la utopía y la justicia”, 1988

Los imprevistos de la historia, de Emmanuel Lévinas, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006. Publicada en 1994. (Textos desde 1929 a 1992).

La realidad y su sombra, de Emmanuel Lévinas, *Minima Trotta*, Madrid, 2001. Publicada en 1994. Textos de diversos años. El que da título al libro fue publicado en 1948.

Dos textos de Emmanuel Lévinas en *Ensayo y conversaciones* François Poiré. Ediciones Arena libros, Madrid, 2009.

Lévinas, escritos inéditos I, de Emmanuel Lévinas, Editorial Trotta, Madrid, 2013.

Lévinas, escritos inéditos II, de Emmanuel Lévinas, Editorial Trotta, Madrid, 2015.

Sobre Lévinas

Barroso Ramos, Moisés y David Pérez Chico (Edición de), *Un libro de huellas*, Editorial Trotta, Madrid, 2004.

Bello Reguera, Gabriel, *La construcción ética del otro*, Ediciones Nobel (Premio Internacional de ensayo Jovellanos en 1997), Llaneras (Asturias), 1997.

Bonzi, Patricia y Juan José Fuentes (Eds.), *El énfasis del infinito*, Editorial *Anthropos*, n°76, Santiago de Chile, 2009. Distintos autores hablando analizando las ideas de Lévinas. Entre ellos, ha sido, para mí, muy importante, Enoc Muñoz, con su ensayo, “La ocasión del poema. Lévinas lector de Celán”.

Chalier, Catherine, *La utopía de lo humano*, Editorial Riopiedras, Barcelona, 1993. La crítica de la autonomía, el capítulo III, “Amor y libertad”.

Chalier, Catherine, *La huella del infinito*, Editorial Herder, Barcelona, 2004.

Derrida, Jacques, *Adiós a Emmanuel Lévinas*, Editorial Minima Trotta, Madrid,

- 1998.
- Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989. En esta obra se encuentra, como capítulo 4, “Violencia y metafísica” (ensayo publicado en 1964, sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas).
- Díaz, Carlos, *El nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig*, Colección Persona, nº: 26, Salamanca, 2008.
- Domínguez Rey, Antonio, *La llamada exótica*, editorial Trotta, Madrid, 1997.
- González R. Arnáiz, Graciano, *Lévinas, humanismo y ética*, Editorial Cincel, Madrid, 1987.
- González R.-Arnáiz, Graciano, con su ensayo “El individualismo ético de E. Lévinas”, en el libro *Un libro de huellas*, de Moisés Barroso Ramos (se encuentra en esta misma bibliografía).
- López Gil, Marta y Liliana Bonvecchi, *La imposible amistad*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2004.
- Lostao, Eduardo, *La postmodernidad absoluta*, Editorial Comares, Granada, 2011.
- Malka, Salomón, *Emmanuel Lévinas, la vida y la huella*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.
- Moses, Stéphane, *Más allá de la guerra*, Editorial Riopiedras, Barcelona, 2005.
- Poiré, François, *Ensayo y conversaciones*, Ediciones Arena libros, Madrid, 2009.
- Ricoeur, Paul, *De otro modo*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1999.
- Ricoeur, Paul, “*Sí mismo*” como otro, Siglo XXI de España Editores, S.A., México 1996.
- Salvatore Schiffer, Daniel, *La filosofía de Emmanuel Levinas*, Ediciones Nueva visión, Buenos Aires, 2007.
- Sucasas, Alberto, *Lévinas, lectura de un palimpsesto*, Ediciones Lilmod, Buenos Aires, 2006.
- Urabayen, Julia, *Las raíces del humanismo de Lévinas: el judaísmo y la fenomenología*, Ediciones Eunsa, Barañáin (Navarra), 2005.
- Un compromiso con la Otredad, revista Anthropos, nº 176, Barcelona, 1981.

Otros

Arias, Muñoz José Adolfo, *La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty*,

- Editorial Fragua, Madrid, 1975.
- Aristóteles, *La política*, Editorial Espasa Calpe S.A., colección Austral, Madrid, 1978.
- Arroyo, Luis Miguel, “Humanismo y cristianismo. El humanismo ateo”, artículo en la Revista de Filosofía Themata nº 36, 2006.
- Castro, Ernesto, *Contra la postmodernidad*, Editorial Alpha Mini, 16, Barcelona, 2011.
- Cohen, Esther, *El silencio del nombre*, editorial, Anthropos, Barcelona, 1999.
- Cohn, Priscila N., Heidegger, su filosofía a través de la nada, Ediciones Guadarrama, Punto Omega, Madrid, 1975.
- Colomer, Eusebi, El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, vol.III, Biblioteca Herder, Barcelona, 1986.
- Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía* (tomo 5), Editorial Ariel, Barcelona, 1986.
- Derrida, Jacques, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, Editorial Arena Libros, Madrid, 2007.
- Domingo Moratalla, Agustín, *El arte de cuidar*, Editorial Rialp, Madrid, 2013.
- Domingo Moratalla, Tomás, “Diálogo”, artículo de en M. Moreno (ed.), Diccionario de pensamiento contemporáneo. Paulinas, Madrid, 1997.
- Domingo Moratalla, Tomás, “La hermenéutica de la metáfora, de Ortega a Ricoeur”, artículo, en *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid, 2003.
- Fazzolari, Margarita, *Lo lúdico y lo fantástico en la obra de Cortazar*, (“Una muñeca rota con una sorpresa adentro”), Editorial Espiral Hispano Americana, Madrid, 1996.
- Freud, Sigmund, la conferencia nº 32, *Angustia y vida pulsional*. Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario (U.N.R.), Argentina.
- Gaos, José, *Introducción a el ser y el tiempo de Martin Heidegger*, Editorial Fondo de cultura económica, México, 1977.
- García-Baró, Miguel, *Edmund Husserl*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.
- Gómez Romero, Isidoro, *Husserl y la crisis de la razón*, Editorial Cincel, Madrid, 1994.
- Granell, Manuel, *La vecindad humana*, (“Habitar humano”), Ediciones Revista de Occidente, Madrid, 1969.

- Heidegger, Martin, *Desde la experiencia del pensamiento*, Ediciones Península, Barcelona, 1986.
- Heidegger, Martin, *El camino al habla*, Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1987.
- Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo*, Editorial Minima Trotta, Madrid, 2006.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Editorial Fondo de cultura económica, México, 1982.
- Heidegger, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- Heidegger, Martin, *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, Editorial Herder, Barcelona 2012.
- Heidegger, Martin, *¿Qué es eso de Filosofía?* Editorial Sur, Buenos Aires, 1960.
- Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica?* Editorial Cruz del sur, Barcelona, 1963.
- Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?* editorial Nova, Buenos Aires, 1972.
- Heidegger, Martin, Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires 1985.
- Heidegger, Martin, “Sendas perdidas”, en el ensayo *El origen de la obra de arte*, pág. 64, Editorial Losada, 1979.
- Friedrich Hölderlin, *Hiperión*, libros Hiperión, I.Peralta ediciones, editorial Ayuso, Madrid, 1976.
- Jolivet, Regis, *Las doctrinas existencialistas*, Editorial Gredos, Madrid, 1969.
- Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, colección Austral, nº 1620, edición de 1984.
- Kant, Immanuel, *Filosofía de la Historia*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985.
- Kant, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Editorial Tecnos, Madrid, 1994.
- Kant, Immanuel, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Alianza Editorial, nº 1444, 1990.
- Marradas, Julián, *La radicalidad del mal banal*, Editorial Logos, Anales del Seminario de metafísica, Vol. 35 (2002)
- Mena, Patricio, *Atender y responder*, artículo de la Revista Tópicos, nº 26, de 2013, publicada por la Universidad Católica de Santa Fé, en Santa Fé, Argentina.
- Muñiz Rodríguez, Vicente, *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1992.

- Ortega y Gasset, *Qué es la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- Palacio, Marta, “La diferencia sexual en el pensamiento de Emmanuel Levinas”,
(artículo en *Isegoría*, N.º 45, julio-diciembre, 2011, 669-682, Issn: 1130-2097).
Universidad Nacional de Córdoba.
- Palmer, Richard E. *¿Qué es la hermenéutica?* Editorial Arco/Libros S.L., Madrid, 2002.
- Pardo, José Luis, *Las formas de la exterioridad*, Editorial Pre-textos, Valencia,
- Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro*, Editorial Catedra, colección teorema, Madrid, 1988.
- Platón, *Crátilo o de la exactitud de las palabras*, Editorial Aguilar, Obras completas Madrid, 1990.
- Platón, *El banquete o del amor*, Editorial Aguilar, *Obras completas*, Madrid, 1990
- Platón, *Fedón*, Editorial Aguilar, *Obras completas*, Madrid, 1990.
- Platón, *Fedro*, Editorial Aguilar, *Obras completas*, Madrid, 1990.
- Platón, *La República*, Editorial Aguilar, *Obras completas*, Madrid, 1990.
- Ricoeur, Paul, “Discurso filosófico y hermeneusis”, Revista *Anthropos* nº: 181,
Barcelona, 1981.
- Ricoeur, Paul, *El mal*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2006.
- E. Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Cincel, Madrid, 1991.
- San Martín, J., *La reducción fenomenológica. Introducción a la fenomenología de Husserl*, Universidad Complutense de Madrid, 1973.
- Saame, Otto, *El principio de razón en Leibniz*, Editorial Laia, Barcelona, 1987.
- Searle, John R., *Razones para actuar*, Ediciones Nobel, (Premio internacional de ensayo Jovellanos, 2000), Barcelona, 2000.
- Segura Peraita, Carmen, *Hermenéutica de la vida humana*, Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- Trawny, Peter, *Heidegger y el mito de La conspiración mundial de los judíos*, Editorial Herder, Barcelona, 2015.
- Waldenfels, Bernhard, *De Husserl a Derrida*, Editorial Paidós, Barcelona, 1997.
- Weber, Max, *La ética protestante*, Editorial Sarpe, Madrid, 1984.
- Zubiri, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*, Editorial Editora Nacional, Fuenlabrada (Madrid), 1981.